
KÖPRÜ


KÖPRÜLÜ
206
M. ASIM



العلة يقال لكل ما له وجود في نفسه ثم يحصل من وجوده وجود غيره

والعلة وغاية ترجيحه ان يقال المراد ان يكون لوجود غيره [illegible]
الموجوده في الجملة

واما العلة الغائية فهي التي يكون لاجلها وجود المعلول كالغرض المطلوب
من الكرسي

فيه باب [illegible]

والعلة الغائية فهي التي يكون لاجلها وجود المعلول كالغرض المطلوب من الكرسي

والامكان لا يكون قائما بنفسه لان امكان الوجود انما هو بالاضافة
الى ما هو امكان الوجود له اي الامكان اضافة بين الوجود وذات الممكن
فلا يكون قائما بنفسه فيكون قائما بمحل موجود لكن [illegible] بنفسه
ذلك الحادث وهو ظ و [illegible] منفصلا عنه اذ لا معنى لقيام امكان الشي
بالامر المنفصل عنه فيكون متعلقا به وهو المادة

وهي اما تكون علة بحسب وجودها الذهني واما بحسب وجودها الخارجي
اي الغائية
فهي معلولة لمعلولها لترتبها عليه وتاخرها عنه في الوجود وعلة علته
والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب وجودها الذهني علة [illegible]
وهاتان العلتان تختصان باسم علل الوجود لتوقف [illegible]

ارم
١١٠

نور عثمانية مدرسه لغه سبكي
مدرس احمد افندينك لمانندر
مقدم

[illegible]

الشرط النحوي وهو ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة

الدالة على سببية الاول للثاني الشرط العرفي وهو ما يتوقف

عليه وجود الشيء سواء كان داخلا او خارجا والشرط الذي

اصطلحه المتكلمون وهو ما يتوقف عليه وجود الشيء

ولا يكون داخلا فيه ولا مؤثرا

البحث في اللغة التفتيش والتفحص وفي الاصطلاح اثبات النسبة الايجابية

او السلبية بالاستدلال نقل من العونية

الحصر في اللغة الاحاطة وفي الاصطلاح ترتيب شيء على قرار

معين

مساوات ثلثة مساوات في الوجود كالواجب والممكن

مساوات في الصدق كالانسان والناطق ومساوات

في المفهوم كالحيوان والناطق



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لذي المن والاحسان والصلوة على سيد الانسان وعلى من اتبعه في الايمان قال المولى الخيالي عفي عنه ربه العالي قال الشارح النحرير عامله الله بلطفه الخطير بعد ما تيمن بالتسمية الحمد لله اقول في تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء باسلوب الكتاب المجيد وعملا بما شاع بل وقع عليه الاجماع وامتثال بحديثي الابتداء وما يتوهم من تعارضهما مدفوع اما بحمل الابتداء على العرفي الممتد او بحمل احدهما على الحقيقة والاخر على الاضافي كما هو المشهور وذلك ان تحمل الباء في الحديثين للاستعانة ولا شك ان الاستعانة بشيء لا ينافي الاستعانة باخر او للملابسة ولا يخفى ان الملابسة تعم وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية وبذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز ان يجعل احدهما جزءا او يذكر قبله بدون فصل فيكون الابتداء ان التلبس بهما هذا كلامه فقوله في تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء اي اراد بالكتاب القرآن وقوله بما شاع اي يعني به الكتب المصنفة الشايعة فيما بين اهل العلم وقوله وامتثال اه يعني بهما قوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر وقوله عم كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم فان قيل المسلمون كثيرا ما يبدؤن امورا ذوات خطر وشرف ويذكرون التسمية في اوايلها دون التحميد فيلزم ترك الامتثال بحديث التحميد قلنا ثم فان ذكر البسملة يدل على توصيفه بصفات الجميلة فاذا قال المسلم بسم الله فكانه قال باسم الذات للواجب الوجود المستجمع للصفات الجميلة وهذا هو التحميد في المعنى لان المعنى التحميد هو التوصيف بالصفات الجميلة على ما هو المشهور وقوله اما بحمل الابتداء على العرفي الممتد وهو ان يذكر الشيء

البسملة سا...

اولاقبل الشروع

اولا قبل الشروع في المقصود الذي يشرع فيه وهذا امر ممتد فلا تعارض فيه بين الحديثين وقوله وذلك ان تحمل الباء في الحديثين للاستعانة الى اي وذلك ان تحمل الابتداء على الابتداء الحقيقي الغير الممتد وتحمل الباء للاستعانة فعلى هذا يكون معنى الحديثين هكذا كل امر ذي بال لم يبدأ مستعينا ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ مستعينا بالحمد لله فهو اجذم اي لو بدئ فيه ذلك الامر بدون التسمية والتحميد لم يكن معتدا به ولا يكون مباركا اصلا وقوله ولا شك ان الاستعانة بشيء الى بعد الاستعانة بالتسمية مثلا لا ينافي الاستعانة بالتحميد وهذا التوجيه مبني على ان لا يكون التسمية والتحميد جزءا من الامر المشروع فيه كالاكل والشرب والمشي ونحو ذلك فان كل واحد منها ذي بال لا يكون التسمية والتحميد جزءا منه واما كتب العلوم فقد قالوا ان التسمية ليست جزءا منها وانما ذكرت في اوايل الكتب للتيمن والتبرك واما التحميد فقد قيل انه جزء من كل كتاب وقيل انه ليس بجزء واياما كان يكون الابتداء لامر المشروع فيه آن الاستعانة بالتسمية والتحميد لان التيمن والتبرك بهما حاصل في ذلك الآن قوله او للملابسة اي وذلك ان تحمل الابتداء على الابتداء الحقيقي الغير الممتد وتحمل الباء للملابسة فعلى هذا يكون معنى الحديثين هكذا كل امر ذي بال لم يبدأ ملتبسا ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ ملتبسا بالحمد لله فهو اجذم اي لو بدئ بدون التلبس بهما لا يكون معتدا به ولا يكون مباركا ثم لا شك ان التلبس بشيء لا ينافي التلبس بالاخر اذ المقصود منهما التيمن والتبرك بهما الى اخر الامر المشروع فيه فالتبرك باحدهما لا ينافي التبرك بالاخر وهذا التوجيه ايضا مبني على ان التسمية جزء من الامر المشروع فيه على ما اشار اليه رح حيث قال وبذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز ان يجعل احدهما

منها سا...

آن الابتداء سا...

جزءاً او يذكر الاخر بدون فصل بهذا كلامه ثم ان كون الابتداء الحقيقي امراً غير
ممتد لا ينافي ان يكون الاستعانة او الملابسة امراً ممتداً الى تمام الامر المشروع
فاذا ذكرت التسمية والتحميد ولاشك في الامر المشروع فيه بلا فصل صح ان يقال
ان الابتداء هو آن الاستعانة والتلبس بالتسمية والتحميد وفي ذلك لا احتمال
لكل واحد من التلبس والاستعانة والابتداء الحقيقي في آن واحد هو ان الابتداء
الحقيقي لكن الاستعانة والتلبس يستمران لتمام الامر المشروع فيه اذ التيمن
والتبرك يقع الى تمام الامر المشروع فيه بخلاف الابتداء الحقيقي كما عرفت
فتأمل قوله المتوحد بجلال ذاته الظاهر ان الباء صلة التوحيد في قوله
يقال توحد برأيه اي تفرد به واستقل يعني لم يحتج في رأيه وتدبيره الى غيره
يقال توحد الله بعصمته اي عصمه ولم يكله الى غيره كذا في الصحاح يعني ان الله
تعالى تفرد بعصمته ولم يفوض عصمته الى غيره اصلا وقوله على نهج حصول
الصورة هذا ناظر الى قوله او الذات الجليلة يعني ان الاصل هو ان يقال الصورة
الحاصلة لكن قدم الحصول على الصورة فقيل حصول الصورة تنبيها على
نكتة هي ان الصورة لا يتصور بدون الحصول فههنا قدم الجلال على الذات
وقيل جلال ذاته تنبيها على ان الذات لا يتصور بدون الجلال وقوله ومنه التكوين
والتولد التكوين هو ان يصير الشيء حاصلا بلا اعانة المخلوقات واما كان حاصلا
بفعل من الخالق تعالى او يقال التكوين هو ان يصير الشيء حاصلا بلا عمل ومدخل
من الغير اصلا نظراً الى ظاهر الحال والتولد هو ان يصير الحيوان حاصلا بلا اب
وام مثل الحيوان الحاصل للتولد من الماء الراكد في الصيف وهذا يخالف
التوالد وهو ان يصير الحيوان حاصلا بين الاب والام بعمل حاصل بينهما وقوله
ولما استحال في ذاته تعالى يحمل على الكمال يعني التكلف لما استحال في شانه تعالى

يحمل اللفظ

يحمل اللفظ الدال عليه على الكمال بناء على ان الافعال الحاصلة بالتكلف والمشقة يكون
على وجه الكمال بخلاف ما اذا كانت حاصلة بدون التكلف والمشقة على ما هو المشهور وقوله
فمعنى المتوحد بجلال الذات الخ فيه نشر بعد لف فقوله بالوحدة الذاتية ناظر الى قوله اما التفرد
بدون صنع وقوله او الكاملة ناظر الى قوله واما التكلف ثم ان في وصفه تعالى بالوحدة الذاتية
او الكاملة رد على المعتزلة القائلين بان ذات الله تعالى مشارك لذوات الممكنات في تمام الماهية
ويمتاز عنها باحوال مخصوصة هذا ولكن بقي ههنا بحث وهو ان الباء لما جعلت ههنا للملابسة
ينبغي ان يكون للملابسة سواء جعلت ههنا صلة للتوحد او لم تجعل فلا يحسن ان يجعل كونها
للملابسة حتماً صلة للتوحد وانما قلنا ينبغي ان يكون للملابسة لان الباء لها معان مذكورة في علم
النحو والمناسب ههنا هو معنى الالصاق او معنى الظرفية فظاهر ان معنى الملابسة يكون من
قبيل معنى الالصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى مغايراً لمعنى الالصاق ثم ان كون صيغة التفعل
للتكلف اصل شائع فيما بين اهل العربية وهذا الاصل يكفي في تفريع ما ذكره من قوله فمعنى التوحد
بجلال ذاته الاتصاف بالوحدة الذاتية او الكاملة والحاصل ان في هذا المقام اموراً مستدركة
غير مذكورة في علم العربية اذ يكفي ان يقال مثلا قوله المتوحد بجلال ذاته تعالى يقال توحد برأيه
اي تفرد به واستقل فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات او الذات الجليلة
على نهج حصول الصورة ويحتمل ان يكون صيغة التفعل للتكلف ولما استحال في شانه تعالى حمل على الكمال
كما في المتكبر ونحوه فمعنى التوحد بجلال الذات [illegible] الاتصاف بالوحدة الذاتية والكاملة
مع ملابسة جلال الذات فافهم لسعد ذاته وقد ذكر بعض الافاضل ان الجلال لغة هي العظمة و
واصطلاحا هو الصفة السلبية واللغوي انسب ههنا وكمال صفاته هي الصفة الثبوتية او مطلق
الصفة ونعوت الجبروت هي الصفات السلبية وقال بعضهم المقدس اي المنزه المطهر والشوائب
الادناس الشوب بمعنى الخلط والسمات جمع سمة بمعنى العلامة قوله ساطع حجته والساطع
الظاهر الجلي والقوي العظيم ثم لا يخفى على من له معرفة بالتراكيب العربية ان ضمير حجته لو كان راجعا

الى الله تعالى لم يفد الكلام ان آية نبينا اعظم من ساير الانبياء وذلك لان كون نبينا
مؤيدا بساطع حجج الله تعالى لا ينافي ان يكون ساير الانبياء ايضا مؤيدا بساطع
حجج الله تعالى نعم ان كون نبينا مؤيدا بساطع حجج الله تعالى يفيد بطريق المفهوم ان
نبينا لا يكون مؤيدا بغير ساطع حجج الله تعالى لكن هذا المفهوم لا يدل على ما ادعاه
من ان آية نبينا اعظم من آية ساير الانبياء ثم ان حجج الله تعالى وحجج النبي عم ان
كانت كلها ساطعة ينبغي ان يكون اضافة ساطع حجج من قبيل اضافة اخلاق
ثياب كانه قال حجج الساطعة وان لم يكن كلها ساطعة بل كان بعضها ساطعا
وبعضها غير ساطع كانت الاضافة للتخصيص مثل الاضافة في قولنا فضل بني
آدم قال بعض الافاضل فتلخص لك مما سلف ان الشارح ضمن خطبة كتابه
الاشارة الى مقاصد فن الكلام من مباحث الذات والصفات الثبوتية والسلبية
ومباحث النبوة والامامة رعاية لبراعة الاستهلال قوله وبعد فان مبنى
علم الشرايع والاحكام الخ قوله لما على توهم اما هذا مبني على انهم كانوا ينزلون
الموهوم منزلة المحقق كما ان الفقهاء ينزلون الشبهة منزلة اليقين احتياطا
قوله وعلى تقديرها وح يكون الفاء قرينة دالة على ثبوت اما ويكون الواو عوضا
عن اما ومع ذلك يكون لعطف ما بعدها على ما قبلها قوله على انه لا منع
من اجتماع الواو مع اما وح يكون الواو لمجرد العطف ولم يبق كونه عوضا
عن اما قوله كما وقع في عبارة المفتاح الخ حيث قال في اول فن البيان
واما بعد فان خلاصة الاصليين هذا ولك ان تحمل الظرف ههنا فانه مقام
الشرطية فكانه قال فلما حمدنا وصلينا فاعلم ان مبنى علم الشرايع والاحكام
الخ ثم ان المراد بعلم الشرايع والاحكام هو علم الفقه لانه المسمى بعلم الشرايع
والاحكام على ما يجيء ان شاء الله تعالى قوله واساس قواعد عقايد الاسلام

الخ

الخ قوله وهي الاساس يعني ان المراد بالقاعدة ههنا المعنى اللغوي وهو
الاساس وقوله اساس العقايد الاسلامية هو الكتاب والسنة المراد بعقايد
الاسلام ههنا الاحكام الشرعية الاعتقادية فمنها ما يتوقف على الكتاب والسنة
كمباحث حشر الاجساد ونحوها ومنها ما لا يتوقف على الكتاب كمباحث اثبات
الصانع وعلمه وقدرته ونحو ذلك وهذه المباحث وان لم يتوقف من حيث ذاتها
على الكتاب والسنة ولكنها يتوقف عليهما من حيث الاعتداد بهما وذلك لان
المباحث اذا لم يعتبر مطابقتها الكتاب والسنة كانت بمنزلة العلم الالهي للفلاسفة
فلا عبرة لها على ما ذكره المحققون قوله وهما يتوقفان على المسائل الكلامية
يعني ان اثبات الكتاب والسنة يتوقفان على اثبات الصانع والنبوة ثم ان
اثبات الصانع والنبوة يتوقف على المسائل الكلامية فيكون المسائل الكلامية
اساس اساس العقايد الاسلام قوله لشمول الاولى للكتاب والسنة يعني
ان القرينة الاولى وهي قوله علم الشرايع والاحكام شاملة للكتاب والسنة
لكونهما مبنى الاحكام الشرعية العملية كما ان علم الكلام كذلك بخلاف القرينة الثانية
فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما اساس اساس عقايد
الاسلام قوله ويمكن ان يقال اساس العقايد ادلتها التفصيلية الخ يعني
ان اساس العقايد ادلتها العقلية او النقلية المذكورة في مواضع تلك
العقايد على التفصيل ثم ان معرفة احوال تلك الادلة التفصيلية يكون موقوفة
على علم الكلام بناء على ان مباحث النظر ومباحث الدليل جزء من علم الكلام على
ما هو المختار في شرح المواقف وغيره وعلى هذا ايضا يكون علم الكلام اساس
اساس العقايد قوله فيما نقل عنه رحمه الله ان العقايد من الكلام اشارة الى
ان العقايد بعض من الكلام بناء على ان كلمة من للتبعيض ووجه ذلك ان

الثانية ثانية

ان مسائل هذا العلم اما عقايد دينية كاثبات القدم والوجود للصانع تعالى
واثبات الحدوث وصحة اعادة الاجسام واما قضايا يتوقف عليها تلك
العقايد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة المحتاج اليه في حشر الاجساد عليها
على ما ذكر في شرح المواقف فمن ههنا يعلم ان العقايد بعض من علم الكلام و
قوله فاسسها اساسه اي فاساس العقايد اساس الكلام وقوله الحصر
المذكور هنا اي لا نسلم ان للكتاب ان لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية
لم لا يجوز ان يثبت الكتاب باعجاز بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة
وقوله فالعقايد تجب لعقدها الخ فاللازم ان العقايد تجب عقدها يتوقف
على العقايد تجب ذاتها ولا استحالة في ذلك لتغاير جهة التوقف وقوله
المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات اي لا نسلم ان الكتاب اساس الكلام
اذ المتبادر من لفظ الاساس هو الاساس بالذات والكتاب اساس الكلام
تجب لاعتقاد لا تجب لذات فلا اشكال وقوله لا بعض مسائله اذ لا يلزم
ان يكون علم الكلام اساس نفسه لان بعض مسائله يتوقف على بعض اخر
لا يقال لا استحالة في ذلك لتغاير الجهتين لانا نقول هذا الكلام على [illegible]
السند اخص فلا عبرة به هذا ولكنا نقول المراد بالعقايد معناها الاصطلاحي
واضافة العقايد القواعد الى عقايد الاسلام اضافة العام الى الخاص مع
اما ان يراد بعقايد الاسلام الاحكام الشرعية الاعتقادية كما عرفت واما
ان يراد به ما هو الاعم من الاعتقادية والعملية واما ان يراد بها العملية فقط
حتى لا يلزم كون الكلام اساس نفسه فتأمل والله المستعان قوله علم التوحيد
والصفات الخ فقوله اي علم يعرف منه ذلك يعني ان المراد بعلم التوحيد
هو العلم المعهود الذي يعلم منه التوحيد والصفات فالمراد به معنى الاضافي

فيكون

فيكون الاضافة للتعريف والاشارة الى العلم المعهود وقوله ويمكن ان
يراد المعنى اللقبي واللقب اسم مشعر بالمدح او الذم والاسم ههنا مشعر
بتوحيده تعالى واتصافه بالصفات الكمالية فيكون مشعرا بالمدح كما لا يخفى
قوله فنسبة الوسم الى الكلام لكونه اشهر هذا ناظر الى الوجهين المذكورين
معا يعني ان الشارح انما اورد قوله الموسوم بالكلام بعد قوله علم التوحيد و
الصفات بناء على ان لفظ الكلام كان اشهر اسماء علم الكلام فيكون قوله الموسوم
صفة كاشفة وقوله اشارة الى فائدة من فوايده يعني ان فوايد علم الكلام كثيرة على ما
ذكره في الكتب المبسوطة وقد اشير ههنا الى فائدة منها وهي ان هذا العلم هو المنجي
عن الشكوك والاوهام في العقايد الدينية لان دلايلها العقلية كانت يقينية مؤيدة
بالادلة السمعية بحيث لا يبقى فيها شك ولا وهم اصلا على ما ذكره المحققون قوله
نجم الملة والدين الخ فقوله فان الشريعة من حيث انها تطاع دين المراد بالشريعة
ما جاء به النبي عم من عند الله تعالى فيتناول الاحكام الشرعية الاعتقادية والعملية
جميعا وفي الصحاح الشريعة مشرعة الماء وهو مورد الشاربة والشريعة
ما شرع الله تع لعباده من الدين ويقال دانه دينا اي ذل وقوله والاملال
بمعنى الاملاء اي بمعنى الكتابة وفي الصحاح امللت عليه بمعنى املى يقال امللت
الكتابة اي كتبته قوله في دار السلام اي الجنة الخ فقوله سميت بها اي بدار السلام
لسلامة اهلها اي اهل الجنة وقوله واضيف اليه اي اضيف الدار الى اسم الله تعالى
تشريفا للجنة كما يقال للمسجد بيت الله تعظيما له وقوله ومعنى هذا الاسم اي ومعنى
اسم السلام الذي هو اسم الله تع هو الذي منه وبه السلام في المبداء والمعاد و
كذا في شرح المواقف وقوله فوجه تخصيص هذا الاسم ظاهر يعني ان وجه تخصيص
اضافة الدار الى السلام الذي هو اسم من اسماء الله تع ظاهر لمن يلاحظ معنى

متع السلام في كل واحد من المضاف والمضاف اليه على ما عرف آنفا قوله الشارح رحمه
يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد ودرر الفوائد الغرر جمع الغرة وغرة كل شيء
اكرمه والفرائد جمع الفريدة وهي الدرة الكبيرة العالية الثمن قوله في ضمن
فصول حال من غرر الفرائد والمراد بالفصول ههنا الطوائف المفصولة
المتغايرة من المعاني وعطف الاصول على الفصول من قبيل العطف التفسيري
واثناء نصوص اي في تضاعيف العبارات الفصيحة المؤدية الى اليقين يعني
في ضمنها ووسطها بناء على ان الالفاظ قوالب المعاني والحاصل ان هذا المختصر
مشتمل على طوائف من المعاني وعلى طوائف من الالفاظ الدالة على تلك المعاني
وكل واحد منها في غاية الحسن ونهاية اللطافة قوله طاويا كشح المقال الخ الكشح
ما بين الخاصرة الى الخلف اقصر اضلاع الجنب وطويت كشحي على الامر اذا اضمرته
وسترته هذا ماخوذ من الصحاح ثم ان قوله طاويا حال من الضمير المستتر في قوله
ان اشرحه كانه قال تحاولت ان اشرحه معرضا في المقال عن الاطالة والاملال
اي الاسام بسبب الاطالة في المقال قوله الاطناب والاخلال الخ والمراد بالاطناب
ههنا الزيادة على القدر الذي يتضح به المعنى المراد والاخلال النقص عن القدر
الذي يتضح به المعنى المراد وفي الصحاح القصد بين الاسراف والتقتير يقال
فلان مقتصد في النفقة قوله وهو حسبي ونعم الوكيل الخ قوله رد الشارح
في بعض كتبه هذا العطف الخ قد ذكر في علم المعاني انه لا يجوز عطف الانشاء على
الاخبار لكمال الانقطاع بينهما فاشار الشارح رحمه الله في شرح التلخيص الى ان عطف
قوله ونعم الوكيل كان من قبيل عطف الانشاء على الاخبار فلا يجوز وكذا لا يجوز
عطفه على قوله حسبي بناء على ان تجعل حسبي بمعنى محسبي لتحصيل المناسبة بين
المعطوف والمعطوف عليه في كونهما جملتين لهما محل من الاعراب بان كانتا

القواعد

خبرين

خبرين للمبتدا وانما قلنا لا يجوز هذا العطف لان هذا كالاول من قبيل عطف
الانشاء على الاخبار فلا يجوز ايضا وقوله ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل
فيه نظر لان قولنا هو حسبي لو كان انشاء لكان بمعنى الكفاية لله تعالى اي
فقولك بعت اشتريت زوجت طلقت اعتقت اذا كان انشاء يكون لاثبات
معنى البيع والشراء والتزويج والطلاق والعتاق لكن التالي باطل اذ العبد
لا يقدر على اثبات معنى التوكل وان كان مقدورا للعبد فهو امر خارج عن المعنى
الذي قصد من الكلام اصالة خلافا في كون الكلام خبرا كما في قوله تعالى حكاية
عن امرأة عمران رب اني وضعتها انثى فان هذا الكلام جملة خبرية ذكرت لا للاخبار
ولا للاعلام بل ذكرت لاظهار التحسر والتحزن لانها لو كانت ترجو ان تلد ذكرا
وليس هذا الكلام منها لانشاء الوضع واثباته اذ لا تقدر هي على ذلك والحاصل
ان كل كلام يكون لنسبته خارج يطابقه او لا يطابقه فهو خبر وكل كلام لم يكن لنسبته
خارج كذلك فهو انشاء فنقول فهو حسبي كلام يكون لنسبته خارج وهو كونه تعالى كافيا
فيكون خبرا بخلاف نحو بعت اذا كان انشاء فانه ليس لنسبته خارج اذ لا يقصد به ان البيع
وقع في الزمان الماضي حتى يكون لنسبته خارج بل هو انشاء البيع واثباته في الحال فلا يكون
خبرا وقوله وايضا يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة قد فسروه بان عطف
جملة متعددة مسوقة لغرض من الاغراض على جمل اخرى متعددة ايضا مسوقة
لغرض اخر مع قطع النظر عن كون كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه خبرا او
انشاء فعلى هذا التفسير فالعطف في قوله وهو حسبي ونعم الوكيل لا يكون من قبيل
عطف القصة على القصة اذ ليس كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة
مع ان المعتبر ان يكون كل واحد منهما جملا متعددة كما عرفت وقوله رد بعض الفضلاء
اراد ببعض الفضلاء الشريف الجرجاني وقوله فيكون اخبارية كالاولى اي كانه قال

وهو حسبي ونعم الوكيل قوله لان هذه الواو من الحكاية اي قالوا حسبنا الله
وقالوا نعم الوكيل فعلى هذا لا يكون الواو من المحكي وقوله اذ لا مجال للعطف فيه الا
بتأويل بعيد الخ يعني ان الواو لو كانت من المحكي حتى قيل حسبنا الله ونعم الوكيل يلزم
عطف الانشاء على الاخبار الا ان يؤول تأويلا بعيدا مثلا ان يقال احسبنا الله وقلنا
نعم الوكيل فيكون المعطوف والمعطوف عليه جملتين خبريتين بتقدير قوله قلنا ولكن
هذا التقدير خلاف الظاهر بعيد عن الفهم وقوله لحسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله
فقوله وما اجهله جملة انشائية مشتملة على معنى التعجب معطوفة على الجملة الخبرية
التي هي خبر المبتداء الاول الذي هو زيد وقوله بتقدير المبتداء في المعطوف وذلك
مثلا ان يقال حسبنا الله ونعم الوكيل ولا يخفى عليك ان تقدير المبتدا على الوجه المذكور
تأويل بعيد اذ المشهور ان يقدر المخصوص بالمدح مؤخرا كقولنا حسبنا الله و
نعم الوكيل الله كما في قوله تعالى نعم العبد اي نعم العبد ايوب ع م فعلى هذا يكون العطف
من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما قوله وهو حسبي ونعم الوكيل فليس فيه تأويل
بعيد فان تقدير المبتداء هنا ظاهر قريب بقرينة ذكره اولا في المعطوف عليه حال كونه
مبتدا مقدما على الخبر بخلاف نحو حسبنا الله اذ لم يذكر فيه اسم الله مع مبتداء مقدما اذ المبتداء
ههنا هو حسبنا دون اسم الله تعالى كما زعم حيث قال او عطفه على الخبر المقدم وقوله
وبتقدير المبتدا يكون اخبارا كالمعطوف عليه اي كانه قال زيد ابوه عالم وما اجهله
فيكون من قبيل عطف الاخبار على الاخبار فلا يظهر وجه قوله وليس هذا مختصا بما
بعد القول قال بعض الافاضل يجوز ان يكون الواو في قوله ونعم الوكيل اعتراضية
في اخر الكلام ويجوز ان يكون الواو حالية اي مقولا في حقه تعالى نعم الوكيل وكذا الواو
في قوله وما اجهله اعلم ان الاحكام الشرعية الخ فقوله كالوجوب
اي كالايجاب اذ الوجوب ليس من قبيل الخطاب بل الوجوب هو مما ثبت بالخطاب

الذي هو

الذي هو الايجاب قوله ونحوهما وذلك كالتحريم والندب والكراهة وقوله
وان علم الفصل لا اعتقاد لان الاعتقاد من افعال القلوب على ما هو المشهور
وقوله ولكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخواته وذلك لان
علم الكلام ح يكون عبارة عن العلم المتعلق بالايجاب والندب والتحريم والكراهة
والاباحة لكن علم الكلام ليس عبارة عن ذلك وانما هو عبارة عن العلم المتعلق
باثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة ونحو ذلك نعم علم الكلام قد يبحث عن وجوب
النظر وعن وجوب معرفة الله تعالى لكن ذلك في غاية القلة فلا ينبغي ان يكون علم الكلام
عبارة عنه وقوله واستدراك قيد الشرعية اذ ح يكون تقدير قوله الاحكام الشرعية
الخطاب من الله تعالى الشريعة فيكون ذكره تكرارا في المعنى لان نسبة الخطاب الى الله
يفيد كونها شرعية ثم الشرعية ثانيا يوجب التكرار وقوله الا ان يحمل على التجريد في
في الاول المراد بالاول الموصوف وهو الاحكام اي ان يجرد معنى الاحكام
عن نسبة الى الله تعالى كانه قيل الخطاب مطلقا فذكر الشرعية لا يوجب التكرار وقوله
او التأكيد في الثاني اي او يحمل على التأكيد في ذكر الصفة وهي لفظ الشرعية وقوله
او يجعل التعريف للحكم الشرعي يعني ان قولنا خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين
ليس تفسيرا للحكم فقط حتى يلزم الاستدراك بل هو تفسير للحكم الشرعي فلا يلزم
الاستدراك في ذكر الشرعية وقوله فالمراد اما المعنى الاول فعلى هذا يكون
علم الكلام عبارة عن العلم المتعلق بالنسبة الحكمية الشرعية المتعلقة بالعقائد
فقوله ح يجعل العلم عبارة عن المسائل فمعنى قوله والعلم المتعلق بالاولى
يسمى علم الشرايع والاحكام الخ هو ان المسائل المتعلقة بالاولى او الملكة المتعلقة
بالاولى وهي ادراكات وقوع النسبة الشرعية العملية يسمى علم الشرايع و
والاحكام الخ فيكون العلم ههنا بمعنى المعلوم وقس على هذا قوله بالثانية علم

ادراكات صح

علم التوحيد والصفات اى المسائل المتعلقة تسمى علم التوحيد والصفات هذا ويجوز
ان يجعل العلمان عبارة عن العلمين المركبين من ادراكات وقوع النسبة فمعنى
قوله والعلم المتعلق بالاولى اى والعلم المركب من الاولى يسمى علم الشرايع والاحكام
الخ فقد زعم ان فيه تكلفا لكن وقوع التكلف ممنوع وقوله انما يعتد بها اذا اخذ
من الشرع اى انما يعتد بها اذا اعتبرت مطابقتها للشرع بخلاف العلم الالهى
للفلاسفة فان مخالفته للشرع وعدم مطابقته اياه شاهدة على بطلانه وعدم
الاعتداد به قال بعض الافاضل انما اورد قوله فاعلم ان الاحكام الشرعية لما
ليحصل للطالب زيادة بصيرة فى طلبه ويحصل له معرفة لوجه الحاجة الى تدوين
علم الكلام ونحو ذلك على ما سيجى ان شاء الله تعالى قوله ومنها ما يتعلق بكيفية
العمل الخ فقوله ان اريد به مطلق التعلق فالمراد ظاهر اذ يصير المعنى ان النسبة
الحكمية الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل ومنها ما يتعلق بالاعتقاد فعلى
هذا لا حاجة الى ان يراد بالاعتقاد المعتقدات لان نفس الاعتقاد مما يصح ان يتعلق
به النسبة الحكمية الشرعية هذا اذا اريد بالحكم النسبة الحكمية وهى نسبة امر الى اخر
ايجابا او سلبا على ما مر واما ان اريد به ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها
فالمراد بالاعتقاد المعتقدات سواء اريد بالتعلق مطلق التعلق او لم يرد
وذلك لان ادراك وقوع النسبة هو نفس الاعتقاد لا ما يتعلق بالاعتقاد
وقوله لان تعلقها به من حيث الكيفية يعنى ان تعلق الاحكام الشرعية
بالعمل انما يكون من جهة كيفية العمل لا من جهة نفس العمل اذ المراد من كيفية
العمل حال العمل اى العرض الذاتى للعمل فكانه قال منها ما يتعلق بحال العمل
مثل الوجوب والندب ونحوهما وقوله وتعلق عامة الاحكام الثانية
ليس كذلك اى لا يكون تعلق عامة الاحكام الثانية بالاعتقاد من حيث

الكيفية

الكيفية بل يكون تعلقها بالاعتقاد من حيث هو هو اى يكون المقصود من الاعتقاد من حيث هو هو
دون العمل وانما قال عامة الاحكام الثانية اى اكثرها اشارة الى ان بعضها يتعلق
بالاعتقاد من حيث الكيفية كما فى قولنا معرفة الصانع اى الاعتقاد بوجوده
واجب وهذا مسئلة من مسائل الكلام على ما ذكره فى مباحث النظر ولا شك
ان وجوب الاعتقاد هو كيفية الاعتقاد وقوله الخ فيه اشارة الى ان موضوع
علم الفقه هو العمل الى مخفى اريد بالتعلق تعلق الاسناد بطرفيه او التعليق بالكيفية
يكون قوله ما يتعلق بكيفية العمل اشارة الى ان موضوع الفقه هو العمل وذلك
لان طرفى الاسناد والقضية الموضوع والمحمول وهما ههنا العمل وكيفيته والعمل
اولى للموضوعية وكيفيته اولى للمحمولية اذ الموصوف اولى للموضوعية من صفته
هذا والحق ان اضافة الكيفية الى العمل يفيد كون العمل موضوع الفقه
سواء اريد بالتعلق مطلق التعلق او اريد تعلق الاسناد بطرفيه
ثم اعلم ان موضوع المسئلة اعم من موضوع العلم ما يبحث فيه عن الاعراض
الذاتية وموضوع المسئلة ما يكون محكوما عليه فى مسئلة من مسائل
العلم وهذا الموضوع قد يكون موضوع العلم كقولنا فى علم الحساب العدد
زوج وقد يكون نوعا من انواع موضوع العلم كقولنا الاربعة زوج وقد يكون
عرضا ذاتيا لموضوع العلم كقولنا الزوج اما زوج الزوج كالثمانية او زوج
الفرد كالعشرة اذا عرفت هذا ظهر لك ان من قال ان موضوع اعم من العمل
بناء على ان الوقت قد وقع موضوعا فى قولنا الوقت سبب وجوب
الصلوة فقد اشتبه عليه موضوع المسئلة بموضوع العلم حتى يعلم ان الوقت
موضوع المسئلة دون موضوع العلم وقوله كما ان قولهم النية

النية في الوضوء مندوبة في قوة ان الوضوء فيندب فيه النية وفيه بحث
لان النية فعل من افعال القلوب فنقول النية واجبة في الصلوة
او هي مندوبة في الوضوء لا يحتاج فيه الى ما ذكره من التأويل
لان موضوع المسئلة ههنا قد وقع موضوع العلم ايضا بناء
على ان النية على علم القلب وهو من افعال المكلفين قوله
ثم انه ينبغي ان يكون موضوع الفرايض قسمة التركة الخ بل ينبغي
ان يكون اعم من قسمة التركة يندرج في موضوعه التجهيز والتكفين
وقضاء الدين وتنفيذ الوصية وتقديم التجهيز والتكفين على الامور
الباقية من هذه المذكورات وكل ذلك من قبيل الاعمال كما ان
قسمة التركة بين الورثة من قبيل الاعمال فينبغي ان يكون
موضوع الفرايض العمل لكونه بابا من الفقه ولكن ينبغي
ان يكون اعم من قسمة التركة كما ترى ولا يمكن ادراج الامور
المذكورة في قسمة التركة لانه خلاف الظاهر مع ان التجهيز
والتكفين واجب وان لم يكن للميت تركة اصلا قال بعض
الافاضل قوله لما انها الخ كلمة ما في مثله زائدة او هو
او موصولة بتقدير من انها اي لما ثبت من انها قوله
وبالثانية علم التوحيد والصفات هذا من قبيل العطف

المصنف في العدول عما ذكر من غير تعرض والمجرد مقدم فان في التلويح الاحكام
الشرعية النظرية تسمى اعتقادية واصلية لكون الاجماع حجة والايمان واجبا
وبه يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثابتة بها الاطلاق على التوحيد لان حجية
الاجماع من مسائل اصول الفقه واجيب بان هذه المسئلة مشتركة بين الاصولين
والمغايرة بحسب جهة البحث بناء على ان موضوع الكلام المعلوم من حيث
يتعلق به اثبات العقايد الدينية قوله والمجرد مقدم على المشترك
واسلفه الاول هو المشترك وفي الكلام و... ان في قوله والمجرد
مقدم ... او المقدم ... اي ... المجرد فيكون في ... قوله
الاحكام الشرعية النظرية الحكم انما ... يقصد به العمل بعد الاعتقاد واما
... يقصد به مجرد الاعتقاد دون العمل قوله ما هو مشتركة بين
الاصوليين ... قوله ان الاجماع حجة ... مسئلة من علم الكلام بناء على ان
معلوم ... ما يتعلق بالعقايد الدينية وهو كونه حجة وعلم الكلام هو
العلم الباحث عن احوال المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية
... ايضا مسئلة من مسائل اصول الفقه بناء على ان الاجماع دليل شرعي
... له ما يتعلق باستنباط الاحكام العملية وهو كونه حجة وهذا مثل
... الكتاب حجة والعام ... بكذا ... ما يتعلق باستنباط الاحكام
العملية ما يقال من ان الاجماع موضوع اصول الفقه وموضوع العلم ...
فيه ... بان الذي لا يبحث في العلم ... الموضوع ولا ... الا
بيان ... الاجماع ... معلوم ... او ... حجية الاجماع

فهي من امر الفقه الزائدة التي يبحث عنها في اصول الفقه فبحال الاجماع حجة موجبة
لثبوت الحكم قوله اشهر مباحثه يشير الى ان له مباحث اخر اما عند من يقول
بان موضوعه البحث عن ذات الله تعالى وصفاته فظاهر واما عند غيره فلان الفقه
المطلقة عندهم هي الفقه الاكبر الاعتقادية ولزام بعد ومباحث الاحوال
والافعال والنبوة والامامة من مباحث الصفات وان رجع الكل الى صفة ما
على ان الامامة انما هي من الفقهيات الاسند بعض الشيعة
فقوله اي لان موضوع الكلام عند المحققين هو المعلوم من حيث هو يتعلق
به اثبات العقائد الدينية والظاهر انه يتناول ذاته تعالى وصفاته وغيرهما وذلك
وان رجع الكل الى صفة ما وذكر لان الاحوال العالمية والعادية ولوازمها
صفات الله تعالى وكذا كونه تعالى خالق الافعال العباد ومرسلا للرسل وما يشابه
ذلك الا جاء ولا ذكر صفات له تعالى لكن المتبادر عند الاطلاق هي الصفات
الحقيقية الوجودية وقوله انما هي الفقهيات مثلا قولنا نصب الامام واجب
على المسلمين مسألة من مسائل الفقه او من متعلق بكيفية العمل وقولنا
نصب الامام واجب على الله تعالى فعلى هذا يكون مباحث الامامة من علم الكلام
والشيعة هم الذين قالوا ان الامام بعد رسول الله صلعم هو علي رضي الله عنه
والمنفرد والا يخرج عنه ولا عن اولاده وقد كانت الاوائل تمهيد
لبيان شرف العلم وغايته مع الاشارة الى دفع ما يقال تدوين هذا العلم
لم يكن في عهده صلعم ولا في عهد الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين
ولو كان لشرفه وغايته جيدة لما اهملوها تمهيد لبيان شرف العلم

وغايته

وغايته فيما بعد حيث قال ورئيسة الدين وبالجملة هو اشرف العلوم لقوله المؤيد الخ
بالادلة السمعية وقوله لم يكن في عهده صلعم ليس لان تدوين الكلام بدعة ولعل
بدعة مردودة كما ورد في الحديث وقوله ولو كان له شرف وغاية جيدة
لما اهملوا لانهم هم الذين صنفوا الاحكام الشرعية وكانت في ذكر ارشاد
المرشدين فلو كانت تدوين الاحكام الشرعية شرف لما اهملوه ايضا
لسلوا عما بعده من منافيه ما عطف عليه متعلق بقوله مستغنين
قدم عليه للاهتمام او للاختصاص اي استغنائهم عن هذه الامور لا مأخذهم
من عدم الشرف والغاية الجيدة الابدية انه لا ظهر النفس في زمن
ودون الفقه مع انه من الحاجيات فقوله قدم عليه للاهتمام او
للاختصاص والحق ان التقديم لا يكون الا للاهتمام والاهتمام اما ان يكون
الاول سببا لكن واصلا له ولا شك ان سبب الشيء واصله مقدم على ذكر الشيء واما
للاختصاص كما ذكره وانما لانه لو قدم الدليل على المدلول لحصل العلم بالمدلول
بلا توقف بخلاف ما لو اخر الدليل اذ هو يتنظر الى ان يرد الدليل فيحصل العلم
وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية اي ان قلت الفقه نفس معرفة
الاحكام لا ما يفيدها قلت الفقه فيها هو ان المدلة فان من طالعها
ووقف على اولها حصل له معرفة الاحكام عن اولها ويمكن ان يقول الفقه
هو علم الاحكام الحاصلة لا معرفة الذاتية فان علم وجوب الصلوة يفيد
معرفة وجوب صلوة زيد وعمرو مثلا ونحوهما التشابه الاعتبار في ذلك الا
انه كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال واما علم العرف يفيد ملكة الاستنباط

وليس ببعيد اجمالا ونهاية ما يقال انه كالحجة القوم على عدم فقاهة المقلد

او الاختصار فسباق الكلام اخذ قوله من تدوين اصلين وتمهيد القواعد وترتيب الابواب
يأبى عنه لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد كذا جعلوا اعيان الفقه
من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين الاجماعين اما بيانه بان يجعل الفقه
معنيان وعدم حصول الاحكام فى المقلد لانه فى حصول الاحكام ... بقول المصنف
هما المسائل المدللة اى فى كل من تعريف الفقه فيؤخذ هو المسائل المدللة المفيدة
لمن طالعها معرفة الاحكام العملية من ادلتها التفصيلية وهذا التعريف مبنى
على ما هو المشهور من ان حقيقة كل علم مسائل وذكر العلم فى ان هذا التعريف ناظر
الى ان علم المذكور فى قوله والعلم المتعلق بالادلة يسمى علم الشرايع والاحكام قد
جعل بعض العلوم واما ان لم يجعل ذكر العلم بعض العلوم بل اريد به معناه الاصطلاحى
فحاصل التعريف هو التصديقات بالمسائل المدللة المفيدة لمن طالعها معرفة الاحكام
العملية من ادلتها التفصيلية وهذا التعريف مبنى على ان حقيقة كل علم هو
التصديقات بالمسائل ثم انه لا استبعاد فى ان يكون التصديقات بالمسائل المدللة
مفيدة للتصديقات الحاصلة الاجمالية بتلك المسائل المدللة لا لتصديقات المتعلقة
الحاصلة من تتبع الكتب المتعلقة الدالة بالادلة التفصيلية وقد ذكر ان تعريف
الفقه هو العلم بالاحكام العملية الخ بهذا التوجيه وان كان صحيحا فى نفسه لا يناسب
ما يذكره فيما بعده من قوله معرفة احوال الادلة الخ كما لا يخفى قوله وقد يقال
انتفاء الاعتبار ... فيه ان معرفة الاحكام العملية من حيث ذاتها والنفس
موصوف مفيدة لها من حيث تعلق ذواتها بالاحكام العملية وكونها
بلا فطنتها كما ان علم زيد من حيث ذاته واتصاف زيد به مفيدة لاتيانه من

من حيث تعلقه بالمعلوم وكونه آلة لملاحظة فيكون لهذا الاعتبار آلة
لا لذاته قوله وسباق الكلام اى لفظ السباق ههنا بالياء المنقوطة بنقطة
واحدة من الكيفية النفسانية الراسخة وربما اقام كثيرة منها ملكة الكتابة
ومن كيفية راسخة يتمكن بها المجتهد لاستنباط الاحكام العملية عن ادلتها ومنها
ملكة الاستحضار ومن كيفية راسخة يتمكن بها الانسان لن يعيد المقربات التى
كسبها سابقا بحيث يقدر ان يستحضرها متى شاء بلا تجشم كسب جديد وتسمى
هذه الملكة عقلا بالفعل ثم ان التدوين ولهذا لا يتصور فى الملكات النفسانية
وانما يتصور فى المسائل اصالة وفى التصديقات بالتبع ... بالمسائل البديهية
اولا يتصور فيها التدوين لا اصالة ولا تبعا قوله ولكن يرد على اول
الاجوبة لزوم فقاهة المقلد فيه نظر لان الفقه على الاجوبة هو المسائل
المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية ولما المقلد وهو الذى
حصل له المعرفة المذكورة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد فان قيد الحيثية
معتبر فى التعريفات على ما هو المشهور ولا شك ان المسائل المفيدة من حيث انها
مفيدة غير المسائل المعادة من حيث انها معادة وكذا التصديقات بالمسائل
المفيدة غير التصديقات بالمسائل ... ومن كان من تابع المسائل المدللة ووقف
على ادلتها فى حصول معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية فهو لا يكون
مقلدا بل يكون متعلما مجتهدا فى تحصيل المعرفة بتلك المسائل فى المجتهد
المتأخرون كانوا يتعلمون ويستفيدون المسائل العملية عن ادلتها التفصيلية
من المجتهدين المتقدمين ولا يلزم من هذا ان يكون المتأخرون مقلدين وفيه

وأعلم ان الملكة هى

الملكات

صرح الشريف الجرجاني رحمه في حاشية المطالع ان المنطق ناظر في معرفة المسائل لا مسلمة فانقل
عن الاثار وقوله ولذلك اجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة لا يخفى ان الفقه
من العلوم المدونة لكن كونه مدونا لا ينبغي منافاة العلم فعلا فالاولى ان يقال
ولذلك اجمعوا على ان المسائل الشرعية العملية المدونة من الفقه وان لم يذكر ما لا بها اصلا
وقوله بان يجعل للفقه معنيان احدهما هو العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها
التفصيلية والاخر هو المسائل المدونة والحق ان اطلاق الفقه على المسائل اطلاق
مجازي لا حقيقي هذا وقد نقل عنه رحمه انه قال هذا الكلام المذكور رد على العلامة
في عدم تقييد المسائل بالتفصيلية لكونها عن الامارات الظنية والاولى سوال
ولا جواب فان تحصيل اليقين عن الامارات انما هو شان المجتهد لا غير قوله
عن ادلتها التفصيلية متعلق بالمعرفة وكونها من الادلة مشعر بالمسئلة لا بعلم فقط
[illegible]
والرسول [illegible] فللرسول علم [illegible]
فلا يخرج علم المجتهد التقيد [illegible] تعريف الاحكام للاستغراق فلا اشكال هذا لما
نقول تعريف الاحكام للاستغراق نعل عليه ان تعريف الفقه هو العلم الذي
يفيد معرفة جميع الاحكام العملية او هو معرفة جميع الاحكام العملية فعلى هذا
لم يوجد في الدنيا فقيه عالم بجميع المسائل الفقهية وذلك لان الحوادث العملية لكثرتها
وعدم انقطاعها ما دامت بالفقه يجب بانه يتعذر معرفة جميع الاحكام العملية
بالفعل لعدم تناهي الحوادث المحتاج اليها على اطلاق الفقه على من حصل
له التهيؤ التام بمعرفة جميع الاحكام العملية وذكر لا يخفى ان هذه الاصحاب

التي يتمكن بها من معرفة كل الاحكام على ما قيل بها من ادلتها ثم ان تعريف الاحكام
على الاستغراق لا ينافي الاصطلاح المذكور والمقصود هو التوفيق بين الامرين
المذكورين بقدر الامكان قوله ومعرفة احوال الادلة الظاهر انه معطوف
على معرفة الاحكام فقط فتامل مثل ما مر من الكلام وان التزم العطف على الموصول
يرتفع الاشكال وفي عطفه قوله ومعرفة العقائد هذا الكلام فقوله مثلا
ان يقيم فيه ان يجيب بالاجوبة الثلثة المذكورة آنفا وقوله على الموصول وهو كلمة
ما في قوله ولسنا انما يفيده قوله ويرتفع الاشكال لما يرد الاشكال بانه يقال
مثلا ان اصول الفقه نفس معرفة احوال الادلة اجمالا انما يفيده لا فائدة لها
الا الاجوبة الثلثة اذ يكون المعنى ونحو معرفة احوال الادلة اجمالا وقوله
وترتب عليه ومعرفة العقائد بدنا على قوله معرفة الاحكام لا يتصور فيه ابدا
الا لان كثيرا من المسائل الكلامية لها تخصيصه كقولنا الله تعالى عالم قادر
ومحمد نبي صادق لا غير فكيف لا يتصور فيها العلم بالاحكام الكلية مع ندرة
تحققها معرفة الاحكام الجزئية بخلاف مسائل الفقه كلها وبخلاف مسائل اصول
الفقه كقولنا الامر للوجوب فانه لا بد ان يندرج فيه الاحكام المتعلقة بالاوامر
في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحو ذلك قال بعض الفضلاء قوله
ان بعض المتعلقة قتل كثيرا من اهل السنة الحق اذ قد روي ان بعض الخلفاء
العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء الائمة طلبا منهم الاعتراف
بحدوث القرآن قوله المنطق للفلسفة فقد الموافقة كونه بازاء المنطق
وجها آخر لعله كونه مدونا للقدرة على الكلام وجمعا الا ان نظرا الا انه كونه

حكم كلي

مخصوصة

بازاء المنطق باعتبار انه يفيد قوة على الكلام لان المنطق يفيد قوة على المنطق
فيقول الا كونه مورث القدرة ما يفيد قوة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على
... فقوله فيقول الا كونه مورث لا يخفى عليك انه في تشبيه علم الكلام بالمنطق
وجهين احدهما باعتبار المقابلة والآخر باعتبار افادة القدرة فعلى هذا لا يقول
احد الوجهين الا الآخر وذكر لان حاصل الاول ان الفلاسفة على ما قالوا في علومهم
سموه منطقا ولنا ايضا علم نافع في علومنا كما انه في مقابلة بالكلام وحاصل
الآخر ان علم الكلام يورث قدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصم كما ان المنطق
يفيد قدرة على النطق في العقليات والمباحثات هذا ما فهم من شرح المواقف
... فاطلق عليه هذا الاسم اولا ولو لم يفيد به لصاح اما الاول فقوله
او ذكر وجه التخصيص بهذا الاسم اولا لا ذكره في كونه اول ما يجب خص بهذا التمييز واما
الثاني فتسمية الغير به لغير الوجه فيعلم في ساير الوجوه ايضا مع انه لم يتم وجه
التخصيص في غيره ... فقوله اولا فاطلق عليه اولا هذا الاسم لكون الكلام
اول ما يجب تعلم يفيد بقوله اولا لصاح اما ذكر قيد الاول في قوله ولانه اول
ما يجب من العلوم اذ في يكفي ان يقال ولانه اول ما يجب من العلوم او صاح ذكر
قوله ثم خص به في قوله واما الثاني تسمية الغير جواب سؤال مقدر مثلا ان يقال
سلمنا ان علم الكلام انما سمي به لكونه اول ما يجب لكن يحتمل ان يسمى غيره به لكونه مما
يجب في الجملة وان لم يكن اول ما يجب فما صاح الى ذكر قوله ثم خص ايجاب بان
ما ذكر من وجه تحصيل غيره به ... فلو اطلق امثال ذلك الا ضال في تسمية
غيره من العلوم بساير الوجوه المذكورة ايضا ان يقال لم خص ولم يطلق

لوجه ثاني

على غيره تمييزا له الان وذكر الا فيما قام في ساير الوجوه ايضا وذكر مثلا ان يقال
لانه يورث قدرة على الكلام فاطلق عليه هذا الاسم لكونه مورثا للقدرة
ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا او فسخا هذا باقي الوجوه المذكورة وذكر في اوائل
تاتارخانية ان علم الكلام من فروض الكفاية وذكر في المواقف نقدا قلنا
في اول واجب على المكلف فالاكثر على انه معرفة الله اذ هو اصول المعارف
والعقايد الدينية وقيل هو النظر في معرفة الله وقيل اول جزء من النظر
وقال القاضي ان القصد الى النظر والنزاع لفظي فلو اريد الواجب مقصد
الاول فهو معرفة الله والا لم يرد ذكر بل اريد الواجبات مطلقا فهو القصد
الى النظر هذا كلام القدماء اي ما يفيد معرفة العقايد من خلط الفلسفيات
هو كلام السلف رحمهم الله والتسمية بالكلام لما وقع ذكر وجه التسمية عقيب
ذكر كلامهم هذا الكلام فقول اي ما يفيد معرفة العقايد اي هذا المذكور اي
التفسير مبني على ان يكون معرفة العقايد معطوفا على معرفة الاحكام عليها
هو الظاهر واما اذا عطف على الموصول فالمناسب ان يقال المعرفة
العقايد من غير خلط الفلسفيات هو كلام السلف الان ... ومعظم خلاف
مع الفرق الاسلامية وهي التي اشار اليها رسول الله عم ستفترق امتي ثلاثا و
سبعين فرقة كلها في النار الا فرقة واحدة وهي ما انا عليه واصحابي كذا في
اخر المواقف ومن اراد معرفة تفصيل الفرق الاسلامية فليطالع ثمة
قوله وثبت المنزلة بين المنزلتين اي الواسطة بين الايمان والكفر
لا بين الجنة والنار فان الفاسق مخلد في النار عندهم وقال بعض السلف

الاعراف والسطة بين الجنة والنار واهلها من استوت حسناته وسيئاته على ما روي في الحديث
الصحيح ومآلهم الى الجنة فلا يكون دار خلود وقيل اهلها اطفال المشركين وقيل الذين
ماتوا زمان فترة من الرسل من غير ... فقوله فان الخلق مخلد في النار عندهم
فيه بحث فان كون الخلق مخلدا في النار لا ينافي ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار
ويكون بها اهل غير الخلق لكن يدخل فيها الخلق اولا ثم يحكم الله عليه بانتقاله
لحكمة ثم يدخل جنته ثم يخلد في النار فالاولى ان يقال لا بين الجنة والنار فان القول
بالواسطة بينهما لا يليق بالمعتزلة مع ان المقصود منهما ذكر ما يليق بهم
من المذاهب الباطلة وقوله وقال بعض السلف الاعراف والسطة بين الجنة والنار
ويقرب من هذا ما ذكره القاضي في البيضاوي في قوله وعلى رجال ... وعلى
الاعراف اي على اعراف الحجاب اي اعاليه وهو السور المضروب بينهما جمع عرف
مستعار من عرف الفرس ... طائفة من المؤمنين قصروا في العمل فيحبسون
بين الجنة والنار حتى يقضي الله فيهم ما يشاء قوله زمان فترة وهو الزمان
الذي لم يوجد فيه بعث نبي ... قال الحسن
فقد ... فان قلت ... ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن
فلا اعتزال في مذهبه قلت ... لا يعرف عند الاطلاق الا على ...
غير ... فلا منزلة بين المنزلتين عنده ... فقوله واما فيما ... غير
ما مر ... ان مرتكب الكبيرة من اهل القبلة فهو ... من
المتقدمين من العقلاء ... في هذا ... في هذا ... وذكر في
... فيه علم انه ... مرتكب الكبيرة ...

في شرح المواقف ... مرتكب الكبيرة ... عندهم قوله
لا يثاب ولا يعاقب لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم فعدم الثواب
والعقاب في الجنة والنار ينافي كونهما دار ثواب وعقاب لانا نقول معنى كونهما
دار ثواب وعقاب انهما محل للثواب والعقاب ... لا ان كل من دخلهما يثاب
او يعاقب ولو سلم فهو بالنسبة الى اهل الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم و
نقل المعتزلة بان اطفال المشركين خدام اهل الجنة بلا ثواب فالمراد بقوله فادخل
الجنة دخولها مثابا بها ومستحقا لها ... وهذا فرع على الايمان
والطاعة ... فان قلت ... وقوله ولو سلم الى
ولو سلم ان كل من دخلهما يثاب او يعاقب فذكر بالنسبة الى المكلفين ...
قوله فان قلت الناد اي ... بقوله ... وقوله ... ومستحقا لها ...
... ويكون ... بالنسبة ... اي ...
الا ان ... والاستحقاق ... والا ...
... مذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح في الدين ...
... تعالى عن ذلك ... في الاصلح ... علم الله
... ما علم الله نفعه ... من البهت ... وبعضهم ...
... ان من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف ... للثواب ...
... الواجب ... مات صغيرا ... مذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح في
الدين والدنيا معا لكن ... في الحكمة والتدبير ... عليهم ...
فقوله ... مذهب معتزلة بصرة ... الجواب ... ورد ...

قال نوح

بعض الفضلاء حيث قال الجبائي ان الايجاد والابقاء ليسا مما يجب على الله تعالى بل
الواجب عليه اللطف كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل لمن بلغ الى الالزام
الجبائية وذكر في شرح المقاصد قال البغداديون يجب على الله تعالى ما هو الاصلح لعباده
في الدين فقط ويسمون بالاصلحية واستدلوا على وجوب اللطف ما يمكن في معلوم
الله تعالى وانه اذا كان فعل اللطف والدعاية متقربة من الاصلح وليس في مقدوره
لطف لو فعله بالكفار لآمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا وسفها وقوله فمنهم
بعض ان الجبائي كان من البصريين الى ما ذهب اليه فلهذا الزم عليه
الحسن البصري به وقوله وبعضهم لا يعتبر فكرا اذ لم يعتبر في الاشعري جانب علم
الله تعالى قوله فلزمه ترك الواجب بحق من مات صغيرا اذ يقال الصغير
لم امتني صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فاصير عاقلا قابلا لتحصيل الثواب مع
ان تحصيل الثواب واجب عليك يا رب فيه ان لزم ذكر البعض ترك الواجب
في هذا الصغير المذكور لا يكون ذكر البعض بعينه وقوله ومذهب معتزلة
بغداد ان ذكر في شرح المقاصد مذهب البغداديين من المعتزلة انه يجب
على الله تعالى ما هو الاصلح لعباده في الدين والدنيا معا ويسمون بالاصلح في
الحكمة والتدبير فعلى هذا لا يرد الايراد المعتزلة اي على معتزلة بغداد بما
نقلنا انفا من سؤال الالزام الذي اورده [illegible] فسموا اهل
السنة والجماعة هم الاشاعرة هذا هو المشهور في ديار خراسان والعراق
والشام واكثر الاقطار وفي ديار ما وراء النهر اهل السنة هم الماتريدية
اصحاب ابي المنصور لانه [illegible] وماتريد قرية من قرى سمرقند [illegible]

الاشعري م

قال م

الصغير م

الاختلاف في بعض المسائل كمسألة التكوين وغيرها [illegible] فقوله
اصحاب ابي منصور ماتريدي قيل هو تلميذ ابي حنيفة في الدرجة الرابعة وقوله
وغيرها كمسألة ايمان المقلد مثلا والحق ان اهل السنة فرقة [illegible]
في الدين قال البعض هم في شأنهم هم الذين على ما انا واصحابي وهذا امام [illegible]
الاشاعرة والماتريدية وسائر اهل السنة والجماعة ممن كان مذهبه قابل
عن الحق ذهب اليها سائر الفرق الاسلامية على ما ذكر في المواقف [illegible]
في ما نقلت الفلاسفة اي علم الحكمة وعرفوه بانه العلم الباحث عن احوال
الموجودات الخارجية على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ويندرج
في هذا العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات مع قطع النظر عن المادة
كالبحث عن احوال الواجب تعالى والعقول والنفوس والجواهر والاعراض و
يندرج فيه ايضا العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام الطبيعية كا
لبحث عن احوال الافلاك والعناصر والحيوانات والنباتات والمعادن
وقوله وهذا هو كلام المتأخرين اي هذا العلم الذي خلطوا فيه كثيرا
من الفلسفة هو كلام المتأخرين رحمهم الله وقوله وما نقل من السلف
من الطعن فيه انه ذكر في التاتارخانية وكره تعلم الاشتغال بعلم الكلام
[illegible] لانه يؤدي الى اثارة الفتن والهرج
وتشويش العقائد او يكون انسان فيه قليل الفهم او قابلا للسفسطة لا لمن
واما معرفة الله تعالى وتوحيده ومعرفة النبوة والذي ينفع فيه من العقائد
فلا ينهى عنه ولا بد من قدر من الكفاية قوله [illegible] سائر التعصبات

اي الى الامور التي يتوقف عليها الحجة كالنبوة او يتوقف على علم النبي كالمعاد
كذا في شرح المواقف فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون اثبات الصانع ونحوه من السمعيات فلما
يتوقف عليه ثبوت النبوة والمناسب من ذكر التوقف هو التوقف بلا واسطة
قال اهل الحق الظاهر ان القول بمجموع ما في الكتاب في علم الكلام او باهل الحق
اهل السنة وان قال بقول حقائق الاشياء ثابتة عالم او من اهل الحق في هذه المسألة
وهو ما عدا السوفسطائية عن آخرهم ويحتمل ان يراد من اهل الحق في جميع المسائل اهل
السنة وتخصيصهم بالذكر اعتدادا بهم فكأنهم هم القائلون قوله
الظاهر ان القول بمجموع ما في الكتاب في علم فيه عليه بعض الفضلاء بان هذا التوجيه
مما يأباه قول المص فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق
وكذا قول الآباء ممنوع اولا بعد ثبوت ان قول الالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة
الشيء عند اهل الحق فلا اشكال لا يخفى والحق ان ما ذكر في الكتاب اقسام منها ما
يختص باهل السنة ومنها ما يكون مشتركا بين اهل السنة والمعتزلة وغيرهم
ومنها ما يختلف فيه اهل السنة اختلافا واقعا بينهم على ما يجيء في ذلك
ان شاء الله تعالى ووقوع هذه الاقسام في الكتاب لا ينافي ان يكون القول
بمجموع ما في الكتاب من حيث هو مجموع قوله وهم اهل السنة فانه قيل
قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة قوله فلانهم هم الحق يلون
وهذا مثل قولهم لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار قوله وهو الحكم المطابق
قد يفتح الباء رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بلا ملاحظة لكن لا يلائمه
قوله واما الصدق الخ وقوله وقد يفرق قوله قد يفتح الباء اي قال

بعض

بعض الناس وهو الحكم المطابق بفتح الباء على اعتبار كون الواقع مطابقا من
حيث هو مطابق بكسر الباء فيكون الحق حكما مطابقا بفتح الباء ولكن قوله
واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة لا يلائم فتح الباء فانه يدل على الفرق
بين الحق والصدق الا بحسب الاستعمال في ان الصدق هو الحكم المطابق بكسر الباء
فكذا الحق ينبغي ان يكون هو الحكم المطابق بكسر الباء وايضا قوله وقد يفرق بينهما
يدل على ان الكلام السابق لم يتبع فيه الفرق بينهما فهذا القول ايضا لا يلائم
فتح الباء فان فتح الباء يبنى على وقوع الفرق بينهما في الكلام السابق هذا اقول
قال بعض الافاضل قوله وهو الحكم المطابق يشعر بان الحق هاهنا صفة الحكم
وقد يطلق على المصدر قوله فقد شاع في الاقوال يشير الى ان الصدق قد
يطلق على غير القول فان في خواص المطابق يوصف بكل منهما القول المطابق
والعقد المطابق هذا كلامه فنقول يشير الى ان الصدق قد يطلق على غير
القول واما قال يشير لان قوله شاع في الاقوال يدل بطريق المفهوم على ان
الصدق قد يطلق بدون الشيوع على غير الاقوال ايضا وقوله قال فوصفه
المطابق اي قال انه بحث لا يرجى به واما ذكر هذا الكلام منهما لئلا يخبر قوله قد يطلق
على غير القول قوله ويعتبر في الحق من جانب الواقع او المنظور او لان الا
اعتبار ان الحكم فهو الحكم الذي يتصف بالمعنى الاصلي للصدق وهو الانباء عن الشيء
على ما هو عليه وهذا اولى مما قيل يسمى الاعتبار ان الحكم بالصدق تمييزا هذا كلام
قوله او المنظور لا يذهب عليك انه اذا طابق الحكم الواقع كان نسبة
الواقع الى الحكم كان الواقع مطابقا بكسر الباء والحكم مطابقا بفتح الباء فهذه

المطابقة القائمة بالحكم يسمى هنا بمعنى الصدق واما لحيث هذه المطابقة القائمة بحكم
هنا لان المنظور اليه اولا في هذه الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه هنا اي
ثابتا متحققا وان نسب الحكم الى الواقع لان الحكم مطابق له لا بالعكس والواقع مطابق
بالفتح فهذه المطابقة القائمة بالحكم تصدقا تميزا لها عن الاولى فهذا ما افاده السيد
الشريف في حاشية المطالع وانما ذكره هو الاتيان على الشرح على ما هو عليه فتنظر
فيه لان هذا المعنى هو صفة للمتكلم والتصديق بهما هو بيان حال الصدق الذي
هو صفة الكلام وهو مطابقة حكمه للواقع وهذا المعنى مشترك بين المعنى والصدق
الذي هو صفة الكلام في الحاجة الى ان يقال تسمى الاعتبار الى بالصدق تميزا كما
ذكره الشريف قوله ومعنى صفة مطابقة الواقع اياه فان مفهوم قولنا
مطابقة الواقع اياه وصف للحكم الا انه يترتب منه له صفة كذا ما ذكره الشارح
في نظائره ولبعض الاذكياء فيه كلام طويل حاصله انه قال مثل على الشارح في
العبارة بناء على ظهور المعنى فالمعنى ههنا كون الحكم بحيث يطابقه الواقع
قوله كذا قال الشارح في نظائره وعرفوا الدلالة بانها فهم المعنى من اللفظ
واعترض عليه بان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلا يصح حمل الفهم على
الدلالة فلا يصح تعريفها به وجوابه انا لا نم انه ليس صفة اللفظ فانه يصح فهم المعنى
من اللفظ هو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان لفظ الدلالة
يصح ان يشتق صفة يحمل على اللفظ كالدال وفهم المعنى من اللفظ مركب لا يمكن
اشتقاق منه الا بأبعد مثلا ان يقال اللفظ متفهم منه المعنى هذا ما افاده
الشارح في المطول وحاصله ان الفهم وان كان صفة للسامع لكن فهم المعنى

من اللفظ

من اللفظ صفة اللفظ وانما لم يشتق منه صفة تحمل على اللفظ لكونه مركبا بخلاف
الدلالة كما عرفت قوله وحاصله ما قاله الشارح فيه بحث ينبغي ان فهم
المعنى من اللفظ لا يصلح ان يكون صفة للفظ اذ هو صفة للفاهم قطعا نعم
يفهم من تعلق الفهم باللفظ صفة له هي كونه مفهوما منه المعنى وكذا بحسب
الفهم الا ان يقول بان القوم وان عرفوا الدلالة بما ذكر لكنهم تسامحوا في
ذكرها لم يقصدوا به معناه الصريح بل ما يفهم منه مما هو صفة اللفظ اعني
كونه بحيث يفهم المعنى واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ وان
الفهم ليس صفة له فلا بد ان يقصدوا بذكره في تعريفها معنى هو صفة اللفظ
هذا ما افاده الشريف في حاشية المطول قوله ما به الشيء هو هو لا يقال
هذا صادق على العلة الفاعلية لانا نقول الفاعل ما به الشيء موجود لا ما
به الشيء هو ذكر الشيء اذا ما هيته ليست بجعل جاعل فان قلت الشيء يعني الموجود فرد
الاشكال قلنا بعد التسليم فرق بين ما به الموجود موجود وبين ما به الموجود
هو هو والعلة الفاعلية هو الاول وبه يظهر ان التعريف للشيء وقد يجعل
الموصول فلا يتوهم الاشكال لكن ينتقض عليه التعريف بالعرض اذ
الضاحك ما به الانسان ضاحك بجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم خلاف
الظاهر والاصطلاح فلا يمكن فهم الوجه الصحيح هذا ولو قيل في التعريف
ما به الشيء هو لكان اظهر قوله فنقول ما به الشيء هو هو هذا
تعريف للحقيقة والماهية وفيه تنبيه على ان لفظ الحقيقة ولفظ الماهية
مترادفان فالتعريف المذكور يتناول للحقيقة الكلية والجزئية واما اسم الذات

وان

مبتدأ ما نحن فيه فرع الاول مبتدأ ثان والخبر الكل بدون خبر الاول والمبتدأ الثاني
مع خبره جملة اسمية وقعت خبرا للمبتدأ الاول اعني الشيء وقوله لا ما به الشيء
وكل الشيء لا يصدق على الحد لان يقال ما به الشيء وكل الشيء فان ما هو تعريف الحقيقة
ههنا ما كان بسببه شيئية الشيء نفسه كل الشيء ولا شك ان ما كان سببا لكون الشيء شيئا وكل
الشيء لا يكون الا نفسه وكل الشيء [illegible] فجعل الشيء سببا لشيئيته [illegible] في كونه
مستغنيا عن السبب فلذا قال ان الماهية ليست بجعل جاعل فلا واسطة بين الشيء
ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة تلك الاخرى
على ما ذكر في شرح المواقف فكذا ان التعريف لا يصدق على الحد اصلا ولا
على العوارض الماهية ايضا وقوله بعد التسليم اي لا نسلم ان الشيء بمعنى الموجود
بل هو بمعناه اللغوي وهو ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه ولو سلم ان الشيء بمعنى الموجود
يمكن فرق بين ما به الموجود [illegible] وقوله فلا يتوهم ورود النقض بالعلة الى
علية لا يتصور علة على معلوله بالمواطأة قال بعض الافاضل وتقديم
الظرف ههنا للتخصيص لا وحدة لا لغيره وكل الشيء لا على ان به وحدة وكل الشيء
بخلاف الماهية ازلي ما به وحد يكون الشيء وكل الشيء وقوله والاصطلاح
اي وخلاف الاصطلاح لان احد الجزئين ههنا كان محمولا على الآخر بالمواطأة
والقوم اتفقوا على ان الشيئين اذا حمل احدهما على الآخر بالمواطأة لا يتغاير [illegible]
في المفهوم وانما ينتفي اشتراك الموضوع بالمحمول [illegible] ههنا بخلاف [illegible] هو
هو بمعنى الاتحاد في المفهوم فيما اذا جعلا هذا الجزئين للموجود فلان الاصطلاح
[illegible] وقوله لان [illegible] لكنه انما يدل على ان احدهما محمول على الآخر

ولابد

ولا يدل على الاتحاد والعينية مع ان المقصود ههنا ذلك لان تكرير الخبرين
وحمل احدهما على الآخر ثم حمل مجموعهما على الشيء يدل دلالة ظاهرة على
الاتحاد والعينية بخلاف ما اذا لم يكرر الخبر ولا يتوهم في الاخبار الكثير
على الشيء ولا شك ان حمل هذا الشيء على الآخر لا يدل الا على اتصاف احدهما
بالآخر ولا يدل على ان احدهما عين الآخر قوله ما يمكن تصور الشيء
بدونه اي بالكنه واما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتي ايضا قيل
عليه سيجيء منه ان الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فنبه عليه الاول ان
البينة بالمعنى الاخص وجوابه بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف ان
المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار على ما نص
عليه في حواشي المطالع فامكن تصوره بدونه في الجملة بخلاف الذاتي
وايضا زمان تصور اللازم غير تصور زمان الملزوم فانفك في هذا
الزمان بخلاف الذاتي وهذا القدر يكفينا في هذا المقام وقيل ايضا
ايبعد الامكان الذي يلزم ان يكون تصور الكنه بالعرض وهو محال ان اريد
الامكان العام فهو حاصل في الذاتي وجوابه اختيار الاول ومنع الملازمة
لان اللازم امكان تصور الكنه مع العرض لا به ولو سلم يعتبر الامكان بالنسبة
الى التقيد اعني كون تصوره بدونه الا بالتبع او العقيد فقد يكون لعدم التصور على
ان تصور الكنه بالعرض غير ممنوع ان لم يبطله ويمكن اختيار الاول بان
يراد الامكان العام من جانب الوجود اي ليس عدمه ضروريا منه وهو
قوله واما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتي ايضا لا يخفى عليك

ان المقصود من تعريف الماهية تمييزها عما عداها فينبغي ان يجزئه اجزاء اي يجد
عن تعريف الماهية كما يجزئه عوارضها عن تعريفها فالاولى ان يقال بخلاف مثل الضاحك
والماشي والحيوان مما يمكن تصور الانسان بوجه ما بدونه وان ماهية الانسان
فلا يمكن الانسان بدونها وان كان التصور بوجه ما وهذا الذي ذكرنا توجيه
حسن مستغن عن التكلفات الواردة في هذا المقام فان قيل هل يمكن حمل
كلام الشارح على هذا التوجيه المذكور قلنا نعم بان يحمل ان الشارح ذكر مادار الوهم
واحال ماهية الذاتي على فطنة الطالبين رحمه الله الغفور رب العالمين قوله
فيتنبه عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهي التي لا يمكن تصورها من تصور
الماهية قوله بعد تسليم الاستغناء بطريق التعريف اي لا نسلم ان كون
الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدونه مستفاد من قوله ما يمكن تصور
الانسان بدونه فان هذا الاستفادة كانت في غاية البعد كما لا يخفى ولو
سلم وقوع الاستفادة في الجملة لكن لا نم وقوع الاستفادة بطريق
التعريف حتى التعريف الذي يكون جامعا ومانعا وذلك لان التعريف المستفاد
هاهنا ضمنا هو ما لا يمكن تصور الشيء بدونه وانه غير مانع لشامله
اللوازم البينة بالمعنى الاخص ولو سلم وقوع الاستفادة بطريق التعريف
فلنا انا نقول المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق الا
خطار الى التوجه التفصيلي دون التوجه الضمني مع كون الملزوم
متصورا بالكنه لكن لا بطريق الاخطار لا يلزمه تصور اللازم البينة
وان كان بالمعنى الاخص بخلاف الذاتي اذ لا يلزم من تصور الشيء بالكنه

تصو

آه د

المعتبر هي الذي

تصور ذاتيه ايضا وان لم يكن بطريق الاخطار وقوله ولهذا كان تصور
اللازم بغير كما ان تصور الملزوم ان هذا الجواب لا يطرد في بعض اللوازم
كالبصر للعمى اذ لا يمكن انفكاك تصور العمى عن تصور البصر كان تصور
الماهية لا ينفك عن تصور الذاتي وقوله ان ابيه الامكان الخاص
اي ان ابيه بالامكان في قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان
الخاص يلزم ان يجوز تصور كنه الانسان بالعرض كما جاز ان يتصور كنهه بدون
العرض لكن جواز تصور كنه الانسان بالعرض باطل فالعرض لا يفيد كنه
ماهية المعروض وقوله وهو حاصل في الذاتي ايضا اي يصدق ان يقال
يمكن بالامكان العام تصور الانسان بدون الحيوان وذكر كنه الانسان
بدون الحيوان بحث وان عنيتم هو يمكن بالامكان العام او فيه سلب الضرورة
عن احد الجانبين وهذا هو معنى الامكان وقوله وجوابه اختيار الاول
اي دون ان يختار الامكان الخاص ويمنع لزوم جواز تصور الكنه بسبب
العرض اذ اللازم من الامكان الخاص هو امكان تصور الكنه مع العرض
لا امكان تصور الكنه بسبب العرض ولو سلم ان اللازم امكان تصور الكنه
العرض قلنا ان تعين الامكان بالنسبة الى المقيد اعني تصور الانسان
بكونه بدون العرض لا بالنسبة الى القيد اعني كون تصور الانسان بدون
العرض وقوله وانتفاء المقيد قد يكون لعدم التصور اي فيجمع
الامكان الخاص اي التصور مع قطع النظر عن القيد اي يجوز ان يحصل
ذلك التصور ويجوز ان لا يحصل وهذا معنى الامكان الخاص وقوله

بزمنيه اى يجوز عند المحققين ان يحصل تصور الكنه بالوجه او بواسطة الوجه وح
يكون تصور الكنه بواسطة الوجه ممكنا بالامكان العام فما ذكر السائل ان بينه
الى القيد ايضا وقوله ويمكن اختيار الشق الاول وهذا الجواب لما تم السؤال ايضا
الاحسن الاظهر المناسب والى النظر من قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه مثال
بعض الاول مثل الحيوان الضاحك والى الثاني مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه
من العوارض فان كل عارض سواء كان غير لازم او لازما بينا او غير بين
فقد يمكن ان يتصور تقدير الوجه لمعروضه فارغا وذهنا من غير ان
يتقدر له اى لذكر العارض وجه وان كان هذا التصور مما لا في نفسه مثلا
نفس الماهية والذاتيات فانه لا يمكن ان يتصور تقدير الوجه لشيء فارغا
وذهنا من غير ان يتقدر وجه ماهيته او ذاتياته فان التصور والتقرر
متلازمان هنا هذا كلام ذكره البعض ولا يخفى ان الاعراض النسبية كا
كالحركات والسكنات والاجتماع والافتراق لا يتصور الا بعد تصور
المنسوب والمنسوب اليه بالنسبة الى الاعراض النسبية كالبصر بالنسبة الى الى فان
تصور البصر مقدم على تصور الى فعلى هذا لا يصح ان يقال يمكن ان يتصور
تقرر الوجه للاعراض النسبية من غير ان يتقرر المنسوب والمنسوب اليه
وجههما لا يصح امثال ذلك في ماهية الشيء وذاتياته فتأمل فان هذا من
مزلة الاقدام عصمك الله ذو الجلال والاكرام قوله وباعتبار تشخصه
مقدمة المشهور ان الهوية نفس التشخص قد يطلق على الوجود الخارجي ايضا
والثاني قد اطلق على الماهية باعتبار التشخص منه كلامه فقوله قد اطلق

مع ان منه اه اطلق الهوية على الماهية باعتبار كون الماهية تشخصا
معينا جزئيا حقيقيا كالانسان اذا صار زيدا فعلى هذا يكون التشخص
داخلا في الهوية ويحتمل ان يعتبر التشخص شرطا خارجا من الهوية لكن الاظهر
هو الاول المشهور ذكر في شرح المواقف ان الشيء كليا او جزئيا حقيقيه هو بها
هو الحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي و
الحقيقة الكلية تسمى ماهية قال الشريف والشيء عند الوجود المشهور
ان معنى الشيء هو الثابت المتقرر في الخارج وهذا المعنى هو المعنى الوجود
ايضا عندنا فان معنى الوجود هو الكائن في الاعيان وهذا عين
المعنى الاول عند خلاف للمعتزلة فان الاول اعم من الكل عندهم اذ الاول
عندهم يتناول المعدوم الممكن دون الكل وقوله ومعناه بديهي التصور
واما تعريف الوجود ان يكون في الاعيان فهو تعريف لفظي لا تعريف
حقيقي فلا ينافي كون معناه بديهي التصور ومنهم من ذهب الى كونه كسبيا
جاز تعريفه ومنهم من ذهب الى امتناع تصوره بالكنه . فالحكم بثبوت
حقايق الاشياء او رد الى الابتداء بانه يأتي على السبق والمنا مجموع الا
مور الثلثة تعريف الحقيقة وكون الشيء بمعنى الوجود وكون الثبوت بمعنى
الوجود اولا تعديته في ذكر عوارض الاشياء ثابتة وحقايق المعدومات
ثابتة وحقايق الموجودات متصورة والتصور على البعض تنفير فلا يمكن
من العامة بعد قوله او رد الابتداء فقد كرر الانسان طرفا فلا
التكيد في الايراد بان السؤال موردا لسؤال على السبق وقوله المنافاة

مجموع الامور الثلثة اعلم ان بين مورد السؤال ومنشأ السؤال فرقاً ذكره
السيد الشريف في تتبع المشهور للعلم الى الفرق بين مورد السؤال ومنشأ السؤال
ان يكون تعريف المثبتة مورداً والمعنى الماهيات الموجودة للاشياء ثابتة
وهذا لغو فان قولنا الموجودات ثابتة بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة
وجاز ان يكون منشأ السؤال كون الشيء بمعنى الموجود والمعنى حقائق ماهيات
الموجودات ثابتة وهذا ايضا لغو بمنزلة قولنا الثابت ثابت واذا
عرفت ما ذكرنا ظهر لك ان قوله اولا لغوية في قولك حقائق الاشياء ثابتة
قولك حقائق الموجودات متصورة بناء على عدم الفرق بين مورد السؤال
ومنشأه فان مورد السؤال لا يكون تعبيره وقولك حقائق الاشياء ثابتة
تعبير لمورد السؤال وكذا قولك عوارض المعدومات تعبير المورد وكذا قولك
متصورة تعبير له فتأمل ولا تكن من الغافلين قوله ربما يحتاج الى البيان
اي فلا يحتاج الى البيان معناه فان اكثر من سمعه يفهم منه وكذا المعنى يقال
في مثال واجب الوجود ولنا صدراً اقد هو صفوه بحسب الاصطلاح ومشهور
فيما بين القوم وهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه اللهم الا بالنسبة
الى بعض الاذهان القاصرة وليس مثل قولك الثابت ثابت هذا
ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد اي ليس مثل المثال الذي ذكره [illegible]
[illegible] قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري
ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان
معناه [illegible] ان تقول حقائق الاشياء ثابتة يحتاج الى البيان

لا بطريق

لا بطريق التأويل والعرف عن الظاهر المتبادر ولشهرة المراد به بخلاف
شعري شعري فانه يحتاج الى التأويل وهو ان شعري الآن كشعري فيما مضى او شعري
هو الشعر المعروف بالبلاغة وهذا المعنى لا يحصل الا بجعل الاضافة للعهد لان
معنى العهد اراده بعض اشعار المتكلم معينا وكم بين المعنيين والمشهور
ان المراد بالبيان بيان تحقق الكلام نفسه تاكيداً تحقيقاً ورد عليه ان
شعري شعري كذلك والحق ان الاشاعرة لا ينكرون اطلاق الشيء بمعنى الموجود
والمعدوم مجازاً [illegible] لفظ الشيء على هذا المعنى الذي لم يتوجه السؤال
اصلا [illegible] نقول فلا يحتاج الى البيان ينبغي ان [illegible] الى
يكون في غاية الجلاء بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة وقوله
وليس مثل انا ابو النجم وشعري شعري المقصود منهما هو ذكر قوله
شعري شعري وانما ذكر قوله انا ابو النجم تنبيها على ان هذا الكلام كلام من
كان مشهوراً بالفصاحة والبلاغة وقوله لشهرة المراد به ويؤيد
هو صفوه بحسب الاصطلاح وقوله وكم بين المعنيين اي مراتب كثيرة [illegible]
صلة بين المعنيين فان في جعل الاضافة للعهد والآن [illegible] اي الشعر
مخصوص من اشعاره وقوله المشهور ان المراد بالبيان بيان صدق
الكلام اه الظاهر ان مراده ان [illegible] هذا المشهور لان التفسير المشهور في قوله
يحتاج الى [illegible] قوله هذا الكلام وما ذكره المولى المحشي منهما كان مبنيا
على رجوع هذا التفسير الى كون هذا الكلام مفيداً لا الى نفس هذا الكلام
وانه خلاف الظاهر ايضا اذ [illegible] هذا الكلام مفيد فيحتاج الى البيان

بالله

فنقول وبالله التوفيق اذا علمنا ما نعتقده حقائق الاشياء وتسميتها بالاسماء من الواجب والممكن والانسان والفرس والنار والدخان امورا في نفس الامر فقد التوقف العلم فقد لانه غير مفيد بل يحتاج في بعض تلك الامور المذكورة الى البيان لاثبات الواجب واثبات الدخان بسبب رؤية النار في الليل ولاثبات النار في النهار بسبب رؤية الدخان في النهار من بعيد فنقول ربما يحتاج الى البيان يعني ان هذا الكلام باعتبار بعض الامور المندرجة فيه يحتاج الى البيان والا لم يحتج الى بيان اكثرها وقوله ينبه عليه ان شعرى شعرى كذلك لا يخفى عليك ان منقصه ابو النجم في قوله شعرى شعرى معناه ان شعري مشهور بالبلاغة والفصاحة حتى لا يحتاج صدق هذا الكلام الى البيان بل ملا منه انواع يكفي فيه صدقه وقوله فلو حمل لفظ الاشياء على هذا المعنى الجاري يتوجه السؤال فيه بحث لان ما به الشيء هو هو او الافراد باعتبار تحققه يتوجه السؤال البتة سواء كان الكلام الشيء على ما يتم الموجود والمعدوم او لم يطلق على ما ذكرنا في اول البحث الا فرادى من تصوراتها والتصديق بها او باحوالها فان اللام في العلم لاستغراق الانواع بمعونة المقام ثم الاستدلال على ثبوت اعيانه وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال من الحدوث الامكان ونحوهما حتى قدر الثبوت وقال لا يتم عرضه الاستدلال الا بتقدير الثبوت فقد غلط غلطين

فنقول والتصديق بها اي التصديق بوجودها ككون الانسان موجودا وقوله او باحوالها والتصديق بثبوت احوالها ككون الانسان كاتبا وقوله واللام في العلم لاستغراق الانواع قيل المراد بالانواع هنا الانواع الثلثة المذكورة وهي تصوراتها والتصديق بها او باحوالها هذا خلاف المشهور فيما بين اهل العربية

خلاف

مع انه بعيد عن الفهم ولعله اراد بالاستغراق الانواع الاستغراق العرفي المتعلق بحقائق الاشياء فيكون المعنى حصل العلم بجميع ما نعتقده من حقائق الاشياء من تصوراتها والتصديق بها او باحوالها عقلي وهذا معنى صحيح في نفسه مع ان الاستغراق العرفي مشهور بين اهل الحق وقوله غلط غلطين احدهما انه اكتفى بالعلم بالثبوت مع انه لا يكفي في اثبات الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت ابتدا الى العلم بالاحوال كما عرفت والثاني انه قد اوجب تقدير الثبوت مع انه لا يجب تقدير الثبوت بل لا يجوز تقدير الثبوت والا يلزم الاكتفاء بالعلم بالثبوت وقد عرفت بطلانه العلم بثبوتها بتقدير المضاف فالضمير للحقائق وقيل الضمير لثبوت الحقائق والتأنيث باعتبار المضاف اليه يعني ان ضميرها راجع الى ثبوت الحقائق وهو اي ثبوت الحقائق ما كان مذكورا في ضمن قوله ثابتة لا بدل المذكور صريحا في قوله كما ان الدلول هو اقرب المذكور الا العدول هو اقرب المذكور فايعني الاول فقل قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق يعني ان ضميرها يعود الى حقائق الاشياء وهو عام مستغرق فيكون معنى الكلام ان العلم بجميع الحقائق ما قدرنا لو كان تصورا اما بماهياتها او تصديقا او باحوالها ولا يخفى انه يجب ان يحمل على نوع منه بقرينة المقام لا حاجة في ذلك الى تقدير المضاف لو توهم للقطع بانه لا علم بجميع حقائق الاشياء لينبه عليه انه ان اريد عدم العلم بالجميع تفصيلا فمسلم ولا يضر لانه غير مراد وان اريد اجمالا فممنوع فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يفيد العلم الاجمالي بالجميع وقد سبق ان المراد ما نعتقده حقائق الاشياء فيكون معلوما لنا البتة لا يقال كيف نعتقد العلم بكونه بالكنه

قوله فالضمير للحقائق يعني ان الضمير المجرور في بها راجع الى الحقائق الاشياء وهذا الضمير المجرور هو المضاف اليه للثبوت المقدر هنا وقيل ان الضمير لثبوت الحقائق

لانا نقول لا دليل على هذا التقييد مع ان تعميم الشيء يأباه ولو سلم فبطلان
القيد لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد وقد يقال بثبوت الاعم
معلوم وان اريد البعض فلا حاجة للعدول عن الظاهر هذا لا يتم قوله غير
مراد يعني ان قولنا بجميع الحقايق تفصيلا متحقق غير مراد منها وهو كذا وقوله ولكن
تقييد العلم بالكنه اى لكن نقول المراد انه لا علم بجميع الحقايق بالكنه وقوله لا دليل على
هذا التقييد اى لا دليل على التقييد بالكنه مع ان تعميم الشيء بقوله تعقلها
والتصديق بها وباحوالها يأباه اى يأبى التقييد بالكنه اذ التقييد بالكنه كان
مخصوصا بالتصور ولو سلم هذا التقييد بالكنه فبطلان القيد وهو العلم المقيد
بكونه بالكنه لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد وهو كونه بالكنه واما
ترك كونه بالكنه مع كونه بالوجه اى بوجه ما ولا شك ان العلم بجميع الاشياء بوجه ما
متحقق فيبطل قول ذلك القائل المنقح بانه لا علم بجميع الحقايق اذ العلم بجميع الحقايق
بوجه ما متحقق فلا حاجة الى تقدير الثبوت كما زعم ذلك القائل هذا ولكن فيه
بحث وهو ان قوله يرد عليه الى قوله بل يجوز ان يترك القيد ينبغي ان لا يذكر هنا
لان قول الشيء والجواب ان المراد الجنس الى قوله يرد عليه اه وذلك لان المفهوم
من جواب الشيء هو ان العلم التفصيلي غير مراد وكذا العلم بالكنه غير مراد بل المراد هو
ان جنس العلم بالحقايق ولو كان اجماليا حاصلا بوجه ما متحقق وهذا القدر من المراد
يكفي في الرد على السوفسطائية المنكرين بجنس العلم على الاطلاق فظهر انه ما اورده
الشيء في الجواب وقوله وقد يقال ايضا اى كالايراد الذي ذكره بقوله يرد عليه
وهذا القول هو ايراد النقض على من قال المراد العلم بثبوتها وذكر المنقح هو

ان يقال

هو ان يقال العلم بثبوت جميع الحقايق غير معلوم بل غير واقع وان اريد العلم
بثبوت بعض الحقايق فلا وجه للعدول الى تقدير الثبوت اذ العلم ببعض الحقايق
متحقق سواء كان متعلقا بثبوتها او بنفيه بثبوتها قوله والجواب ان المراد الجنس
يرد عليه ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون في ضمن ما يتحقق من الاعيان والآثار
ولا يحصل التنبيه على وجوه ما ذكر وجوابه ان المراد هو التنبيه على وجود الجنس
ما ثبت عندنا بالكلام السابق على حذف المضاف او نقول لو ثبت شيء من الاشياء
فالاولى بالثبوت هو هذه الاشياء المدركات ولكن بهذا القدر تنبيها هذا
قوله يرد عليه ان هذا الايراد ساقط عن اصله فان الحكم على الجنس هنا يتضمن
على ان هذه ملاحظة قبل ان ما ثبت عندنا من الحقايق ثابتة ويدل على ثبوتها لان
هذه وان العلم بتلك الحقايق متحقق فعلى هذا التوجيه ان يقال ان ثبوت الجنس
لا يلزم ان يكون في ضمن ما ثبت عندنا نعم الحكم بان جنس ما ثبت عندنا من الحقايق
ثابت يكون لغوا لكن الوضوح طهارة وقد يجب الاعتنا وكما هو قوله فالكلام
على حذف المضاف لا حاجة الى تقدير المضاف لان كلمة ما في قوله ما ثبت عندنا اما
موصولة او موصوفة واياما كان يفيد معنى الجنس معنى الاستغراق على ما علم
في موضعه وقد علمت كلمة ما هنا ثم قوله او نقول ان هذا الجواب يقتضي
ان ثبوت التنبيه على ثبوت هذه الاشياء المدركات كان موقوفا على التصديق بثبوت
الجنس يعني بثبوت شيء من الاشياء اى من الحقايق كان مقدما لكن الواقع
فيها هو ان الامر بالعكس فان التصديق بثبوت شيء من الاشياء من الحقايق
كان موقوفا على التصديق بثبوت هذه الاشياء المدركات من الحقايق فان قيل

بناء على ان الحق رؤية الحواس من قوله المراد والجنس بيانه في الاستغراق الزماني البرهاني
حيث قال المراد ما نعتقده حقائق الاشياء ونسميه بالاسماء لا نتوله امور موجودة في
نفس الامر فتنبّه ان الجنس يكفيه في اصل المراد منهما لكن الثاني انسب بمقابلة قوله
الاستغراق العرفي فقصد المبالغة للرد على السوفسطائية قوله وهم العنادية
وسموا بذلك لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر في نفس
الامر ويقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة تقاومها مثلها
في القوة ويرد عليهم ان انكارهم لا يختص بحقائق الموجودات فتخصيصها بكلامهم
بالذكر جرى على وفق التبادر والاقتداء بجعل الاشياء عندنا على المعنى الاعم هذا
كلامه فقوله سمّوا بذلك الى قوله والاظهر ان يجعل الاشياء عندنا على المعنى الاعم
قال الشريف في شرحه للمواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون
انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما تثبت مذهبهم هذا من الاشكالات
المتعارضة ثم قال وبالجملة ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها قضية
اخرى معارضة مثلها في القوة تقاومها ويرد عليهم الحكم بجزمهم بانتفاء الاحكام
كلها ويلزمهم ما ذكره من التشبه فكان كلامكم مما نقض للنفس انتهى كلامه فمنه
يظهر ان مذهبهم يختص بانكار الموجودات وهذا هو المحكي عنهم ثم ان ولكم
ومنشأ مذهبهم لا يختص بالموجودات بل يتناول الاحكام ايضا فلذا اورد
المذهب الالزام عليهم في دليلهم لكن المحكي عنهم هو تخصيص مذهبهم بالموجودات
لا يختص منشأ مذهبهم بالموجودات فتأمل قوله من ينكر ثبوتها اي تقررها
وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليهم وباطل بالنسبة الى خصمه ويستدل

بان

بان الصفراوي يجد الحلو في فمه مرًّا فدل على ان الحكم تابع للادراكات هذا كلامه
وقال في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعندية وهم القائلون بان حقائق الا
شياء تابعة للاعتقادات دون العكس حتى اعتقد مثلا ان العالم حادث
كان حادثا في نفسه وبالعكس فمذهب كل طائفة حق بالنسبة اليهم وباطل بالنسبة
الى خصومهم ولا استحالة في ذلك اذ ليس في نفس الامر شيء حتى واحتجوا على ذلك بان
الصفراوي يجد السكر في فمه مرا فدل على ان الحكم تابع للاعتقادات والادراكات
وذلك مما لا يخفى فساده قوله ويرد عليه انه ان كان هذا الزعم يعني القول الباطل لا
الاعتقاد والباطل والا لاعتقاد وبنا كل هذا كلامه قال في شرح المواقف
امثالهم اي فضلاء السوفسطائية اللاادرية القائلون بالتوقف ثم قال فقد ان
السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ينتمون الى مذهب الطوائف الثلاث وقيل
ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي
في موضع غلطه قال بعض الفضلاء قوله ان تحقق نصب على التمييز من النسبة
في انها وقوله والزاماً عطف على قوله تحقيقا قوله وان لم يتحقق نفي الاشياء
فقد ثبت بره عليه بعدم ارتفاع النقيضين من جملة المسلمات عندهم فلا يلزم
من عدم تحقق النفي الثبوت فالصواب في الالزام ان يقتصر على الشق الاول فجاء
الحكم جزما بنفي الحقائق بالاطلاق وهذا النفي من جملة تلك الحقائق فثبت
بعض ما نفيتم وقد يتوهم ان انكارهم مخصوص على حقائق الموجودات ويرد
الالزام بان النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة
في الخارج ويرد عليه انه لا وجود في الخارج عند كثير من المتكلمين والوجود ثابت

فيما نظاره منبعة تكشف بنفي الالزام لمنكري البديهيات كما قيل هذا الالزام
الخ لا يقال نرويد الالزام في التحقيق وهو نفي الوجود لانا نقول لبس هما بيناً
او عدم وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوماً
في الخارج بهذا الخاصه فنقول يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين ادا والحق
ان الالزام هو ان يقال انكم اوجبتم الجزم بنفي الاشياء فنحن نقول ان زعمتم ان ما
اوجبتم كلام محتمل لا اصل له ولا تحقق له فقد اقررتم لبطلان ما اوجبتم فقد
حصل عندنا وهو ابطال ما زعمتم وقد اقررتم بذلك واما قول الشارح فقد ثبت
بفرضهما السفسطة واما ذكرنا بالبيان الوافي وعدم الحاجة الى البيان لكونه
بديهيا واما نقلنا عنهما السفسطة اذ يكفينا اقرارهم بانه لا تحقق لكلامهم
اصلا كما عرفت وان زعمتم ان ما اوجبتم لبس من القبيل بل هو مما كان له اصل تخيلاً
وتحقق في الجملة فقد اقررتم ايضا ببطلان ما زعمتم في النفي بادوا الاحكام
من انها لا تحقق لها اصلا وانتم تعترفون فرجعا بالوفاق الى ما هو بيننا وبينكم وهذا
معنى الالزام عليكم قوله وهذا النفي من جملة الحقايق لا يخفى عليكم ان العنادية
لو قالوا هذا النفي الذي جزمنا به لبس له تحقق اصلا ولا من جملة الحقايق اصلا
وجب علينا ان نقيد النفي الاول فنقول لقد اقررتم ببطلان ما زعمتم فرجعا بالوا
فاق لمن هو هما نظرا لان الاقتصار على الاخير لا يكفي قوله ترويد الالزام
في التحقيق بنفي الوجه فيقال مثلا انه لم يوجد في الخارج نفي الاشياء فقد ثبت ان
وجد النفي حقيقة من الحقايق او قوله لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوما
في الخارج او جواز ان يكون النفي الثابت بلا حصوله في نفس الامر معدوما في الخارج

موجود

٢١٣

مع انه لا يلزم من كون الشيء معدوما ان يكون ذكر الشيء موجودا فلا يصح ان يقال
ان لم يوجد نفي الاشياء فقد ثبت الاشياء قوله انما يتم على العنادية عدم تمامها
على اللاادرية ظ والعندية فنبه تاملها لان في شرح المقاصد في كلام العندية
والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات او نفي لبسها او تمسكوا بها او
شبهة هذا الحاصه فنقول فيه تامل اذ فيه نظر او الالزام ينبغي ان يتوجه
على العندية ايضا وقوله في شرح المقاصد انما يفيد النظر المذكور والقاء ان
الالزام لا يتم على العنادية اذ قيل لهم انا لم يتحقق النفي ولم يتقرر في نفس
الامر اصلا فقد تحقق الثبوت قلنا وان تحقق النفي في نفس الامر
النفي حقيقة من الحقايق فقد ثبت بشيء منها اصلا انهم يقولون سلمنا ان معنى
النفي لم يتحقق اصلا ولم يتقرر في نفسه لكن جاز ان يتحقق ذكر النفي بالقياس
الى من اعتقد بذكر النفي فلم يتحقق الثبوت بالقياس الى من اعتقد بذكر النفي
وانما يتحقق الثبوت بالقياس الى من اعتقد الثبوت وهذا الجواب منهم بلا
في نفس الامر لكنهم يدعون نفيها به الالزام عنهم وما ذكره في شرح المقاصد فهو
كلام تحقيقي لا الزامي بالقياس الى العندية فهو لا يكون تاييدا للنظر المذكور بالشرح
اليهم قوله السفسطائيات منها ما ثبت هذا ودليل اللاادرية وحاصله لا وثوق
بالعيان ولا بالبيان فنقايس اشرفها الشك ولم نفهم من هذا التمسك حصول
الشك والتهمة لا اثبات امر او نفيه بهذا الحاصه لا وثوق بالعيان ولا بالبيان
او يبني لما تطرق التهمة الى الحسيات والبديهيات والنظريات وجب علينا التوقف
في الثاني الشك فيه وهذا دليل اللاادرية ويمكن ان يحمل ما ذكره الشارح دليلا

للسفسطائية بان يقال الفرق بين ما بينها حسيات وبينها اوليات وقد وقع غلط واختلاف ووقع بينهما ما نقضت وتعارضت وفي النظريات يرجع الفرقان في ذلك والفرق بين الحسيات والنظريات ولولا ان للعقل وجه وطريق في تمييز الاولى ولتميزت التفاوتات المذكورة ويمكن ان يوفق ما ذكره الشارح وتيلا للمساوية ايضا بان يقال لو لم يكن الاشياء ثابتة للاعتقادات لما وجد اختلاف الاقوال والاحوال بين العقلاء الطالبين للحق سيما اهل تلك اللازم ملحكام قد يغلط كثيرا الملائمة الغلط منهم بناء على زعم ان الحس فان منشأ تداركه على الملائمة فيما ذكرنا في نفسه فقوله بناء على زعم الناس بل بعد بناء على زعمهم اذ معتقد هو بيان لمسبب الغلط الى مطابقهم في الصواب ان يقال كما ان المعدومات المعلومة ليس سببا للعلم الى مطابقها بالنتيجة في اعتقاد كذلك العدد ومن الكثرة لما صلة لم يسبه في زعمهم للكل الى مطابقهم بالنتيجة في ذلك الكل هو تقهم في جميع المطابق لانتفاء اسباب الغلط ان قلت ليس الحاكم سببا تاما للغلط عام حتى لا يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط قلت بداهة العقل جازمة به في مثل ادراك حلاوة العسل والكلام على التحقيق لا الالزام هذا الكلام فقوله جازمة به اي بانتفاء اسباب الغلط وقوله والكلام على التحقيق لا الالزام هذا الكلام في جواب اللاادرية واما في جواب العنادية فانه جاز ان يكون على الالزام ايضا لانهم لما يدعون الجزم في عدم فينبغي ان يكون معتقدهم مجزوما بها عندهم فاذا منعهم مقتضيا منعا عليهم فحينئذ جاز ان يتوجه الالزام عليهم بخلاف اللاادرية فانهم لا يدعون الجزم بالتصديق

ص

حتى يتوجه عليهم الالزام عليهم بالمنع قال بعض الفضلاء قوله والاصل في البديهي جواب على الشبهة القادحة في البديهيات كما ان ما قبله جواب على شبهة في الحسيات وما يعقبه جواب على الشبهة القادحة في النظريات واما قوله وبعض شبهة سينتقض فيما في الانعقاد وقيقة بجواب ان ذكر غير خارج في ذكر الاوضع الشبهات ورفع الاحتمالات قوله ويمكن ان يعبر عنه اشارة الى ان المذكور من الذكر بالكسر وهو ما يكون باللسان والاعلام كما من المفهوم وهو ما يكون في القلب الا هو ذكره في تعريف العلم لحد مثل الظن والجهل حملا للفظ على الشارح المتبادر هذا الكلام فقوله وان صح ذكره في التعريف اشارة الى ما قيل لو جعل المذكور من الذكر بضم الذال يلزم تعريف الشيء لنفسه لان الذكر المضموم بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان المفهوم اعم من العلم يتناول الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل بالقلب لكن العلم يحصل بالقلب فجاز تعريف به وقوله حملا للفظ على الشارح المتبادر علة لقوله واما الجهل من المفهوم قوله يشتمل ادراك الحواس لكن هذا على ان العرف اللغة فان البهائم ليست من اهل العلم فيها هذا الكلام لكن يعد منه ابتداء ادراك الحواس من قبيل العلم وقوله فيها عرف اللغة واما مدلول البهائم العلم لكن من اهل العلم ... لا يكون تعريف العلم مانعا او هو جنح عن وقوله ادراك الحواس فلا يكون مانعا وهو الوصف صاحب هذا التعريف يقول سلمنا ان البهائم ليست من اهل العلم بالكليات المحررة فيهما قوله لا يحتمل النقيض اي نقيض التمييز كما هو المشهور والاصل

لانه على المفهوم ... العقل ... بها ...

فيها

والمقصود ... في العرف واللغة ... ان البهائم ليست من اولي ...

متعلقه وانما وصف التمييز بهي لانه التمييز في التصور الصورة ومتعلقه الماهية
المتصورة وفي التصديقات الاثبات والنفي ومتعلقه الطرفان والعلم بهذا
المعنى ينقسم الى ان خلا عن الحكم بالطرفين يوجب اي بالنسبة فتصور والا فتصديق هذا
كلامه قوله اي نقيض التمييز ومحصل هذا التعريف هو ان العلم صفة مانعة تنجلي
متعلقه بشيء يوجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا لذلك المتعلق
اي صدر له تمييز لا يحتمل ذلك المتعلق في ذلك التمييز بهذا التقييد الا نفي خرج
الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل منها يحتمل نقيض هذا التمييز
بلا خفاء وكذا الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل على خلاف ما في
الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب الى نقيضه وكذا التقليد لانه
يزول بالتشكيك ثم ان التمييز يكون في التصور ويكون في التصديق اما في التصور
فهو الصورة الذهنية ومتعلقه الماهية المتصورة ومعنى عدم احتمال النقيض
عنده هو انه يحتمله كل المتعلق الا المطابقة لتلك الصورة بل يطابقه صورة
منافية لتلك الصورة في المطابقة واما في التصديق فهو الاثبات والنفي
ومتعلقه الطرفان ومعنى عدم احتماله النقيض في صورة الاثبات هو ان
لا يحتمل الطرفان ان لا يتعلق بهما الاثبات والشك والوهم هذا ما اورد السيد الشريف
فان قيل هنا نقض لكن يلزم من ذكره ان لا يكون العلم بالانسان صورة العقلية
بل ما يوجبها او يوجب الصورة المقصودة فيبطل ترتيبهم هذا ... وبيان انه
بيان استقامة الاعتبار يكفي ملاحظة فان التصور من حيث وانما تميز ما هو من حيث
انه تميز وكذلك ما ... القرب الى ... بنفس القرب

يوجب

باعتبار

باعتبار الذات وغيره باعتبار كون الاول آلته فتامل قوله بهذا المعنى ينقسم
يعني ان العلم بهذا المعنى يكون صفة ذات تعلق فان تعلقت بما عدا النسبة
التامة يسمى تصورا وان تعلقت بالنسبة التامة تصديقا اي بان تعلقت بوقوعها
او لا وقوعها ان تعلق بارتفاعها قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني فان المعاني
ما ليست من الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر فيها الاوليات لكن يرد عليهم انهم
صرحوا بان الجزئيات العينية يدرك علما كما اذا رأى زيدا قبل رؤيته واما ما
كما رآه عند الرؤية ومقتضى التعريف ان لا يعلم تلك الجزئيات فانه ما يلحق
ان يقال مثل زيدا واقعا وجه جزئية تفتيش ... ولا يدرك قبل
الرؤية الا وجه كلي هذا والامر ... ورآه بعد الغيبة عن الحواس مثل
قوله مقتضى التعريف اه اي اذا قيد بتعريف العلم بالمعاني تعقل صفة توجب تمييزا
بين المعاني لا يحتمل النقيض يقتضي هذا التعريف ان لا يعلم الجزئيات العينية
قبل الرؤية كما علم انها ليست من قبيل المعاني بل من قبيل الاعيان المحسوسة لكنها تدرك
قبل الرؤية كما علم على ما قد مر وقوله يشكل لان النص ردعه لان الاعيان المحسوسة
بعد غيبتها عن الحواس تعتبر من قبيل المعاني الجزئية لا من قبيل المحسوسات والحس
الظاهر لا يتعلق بها حتى لو كانت معدومة لا يتغير ذلك العلم التصوري فلم لا
المعاني كانت كلية يكون ايضا جزئية على ما ذكر في شرح المواقف اذا دراك زيد
بعد الغيبة من التسمية الكلي قوله بناء على انها لا تبقى لها اي التمييز الذي
هو الصورة فلا يرد عليه ان التصور غير التمييز والمعتبر في العلم عدم احتمال
نقيض التمييز فلا يصح البناء المذكور ومن ههنا قيل المراد من النقيض نقيض

صفة وقد يجاب بان عدم النقيض للجزء فرع عدم نقيض التصور فيصح البناء
لكن لا يخفى ان دعوى الفرعية مما لا تثبت له ان قلت لو تصور لا يحمل على صورة
الى صفة فلو كان للتصور نقيضا لصدقه لا يحمل نقيضه فلا منع للبناء على
النقيض قلت هذا انما هو في التصور بالكنه لا في التصور بالوجه فانه لو فرض
ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور
باحدهما يحمل ان يتصور بالآخر على ان بناء الشيء على ثبوته في الواقع لا ينافي
وجوه بعض آخر في التقدير هذا لمن يقول ويحتمل ان يراد بالنقيض
نقيض الصفة اي وهو اي العدم محل البناء المذكور فيكون المراد بالنقيض في
قوله لا يحمل النقيض هو نقيض الصفة بلا نقيض الجزء وقوله مما لا تثبت
له اي لا دليل يدل على ثبوت الفرعية المذكورة ويمكن ان يقال عدم المذكور
نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور المتعلق بذلك المفهوم وعدم
نقيض الجزء الذي هو صورة متصورة بذلك المفهوم امور متلازمة لا يتصور
الانفكاك بينها ولهذا كان السيد الشريف تارة ينفي النقيض في المفهومات المتصو
رة وتارة ينفي النقيض في التصورات وتارة ينفي النقيض في الجزئيات
وان نفي النقيض في احدها بمنزلة النقول التصورات تنبيها على انها امران متلا
زمان وان النقول ينفي النقيض في احدها بمنزلة النقول لنفي النقيض في الآخر
على الذي ذكرنا او لان الجزء الذي هو الصورة التصور والذي هو الصفة
متمايزان بالذات واما اذا كان امرا واحدا بالذات متغايرين بالاعتبار
على ما هو الحق كما ظهر بطلانه وقوله فلا يصح البناء المذكور او البناء المذكور يصح

بلا شبهة

بلا شبهة وقوله ولا شك ان الانسان المتصور باحدهما يحمل ان يتصور بالآخر
ايهم لو فرضنا التنافي بين الضاحك بالفعل واللاضاحك وايضا فاما ان يكون
اللام للجنس او للعهد فان كان اللام للجنس فلان المتصور في احدهما مفهوم
جنس الضاحك وفي الآخر جنس اللاضاحك فلم يوجد هناك شيء واحد متصور بهما
وان كان اللام للعهد يكون المعهود شخصا واحدا كزيد مثلا فهو باعتبار
خصوصيته يكون متصورا ملحوظا بمعنى العهد في الضاحك واللاضاحك
ولا شك ان معنى العهد فيهما شيء واحد لا متعدد ولهذا يتجه ان يقال ان احدهما
نقيض الآخر وان المتصور باحدهما يحمل ان يتصور بالآخر واما معنى
الضاحك واللاضاحك فلا شك انه متصور ومقارن بمعنى العهد لكن كونه
آلة بملاحظة خصوصية زيد وذكر المعنى هو معنى العهد لا يقال كون العهد
آلة بملاحظة خصوصية زيد موقوف على كون مفهوم الضاحك واللا
ضاحك آلة بملاحظة خصوصية زيد لانا نقول ذكر ثم في كون العهد آلة
بملاحظة خصوصية زيد موقوف على تصور مفهوم الضاحك واللاضاحك
لكن يلزم من هذا ان يتوقف ذكر العهد على كون مفهوم احدهما آلة بملاحظة
خصوصية زيد بلا التلازم هو تصور مفهوم احدهما لكن هذا المقدار في قوله
الانسان المتصور باحدهما يحمل ان يتصور بالآخر وقوله لا ينافي وجوه
بعض آخر هو ان متعلق التصور لا يحمل نقيضه وان للمتصور نقيض
على ما زعموا فيه تقسيم قولهم لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل
تعلم نقيض المتباينين وبين متساويين وعكس النقيض اعد نقيض الموضوع

نحو لا وبالعكس في التحقيق انه اذا فسر النقيضان بالمتنافيين لذاتيهما لا يكون
التصور نقيضا اذ لا تنافي للتصورات بدون اعتبار النسبة وان فسرا بالمتنافيين
لذاتيهما كان له نقيض ومن هاهنا قيل نقيض كل شيء رفعه في نفسه او رفعه عن شيء
والاشهر هو الاول وقول المنطقيين محمول على المجاز وايضا يلزم منه ان يكون
جميع التصورات علما مع ان المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير
مطابق كما اذا رأينا شبحا من بعيد فحصل منه صورة انسان واجيب في هذا
النظر بان الحكم بالصورة صورة الانسان وتصوره مطابق وانما الخطأ في
حكم بان هذه الصورة لذلك الذي هو المشهور بين الجمهور ويرد عليه انه
فرق بين العلم بالوجه وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه فالمتصور في المثال
المذكور هو الشبح والصورة الذهنية الة بملاحظة فتدبر فانه دقيق
قوله بالمتنافيين لذاتيهما يعني ان تحقق احدهما في نفسه يمنع
تحقق الاخر في نفسه ايضا كقولنا زيد حيوان وزيد ليس بحيوان فانهما قضيتان
لهما نسبتان تامتان متنافيتان باعتبار صدقهما وتحققهما في انفسهما كمفهوم
الحيوان واللاحيوان فانهما موجودان معا في الدنيا لكنهما لا يجتمعان
في شيء واحد وقوله او رفعه عن شيء المشهور ان نقيض كل شيء رفعه في
نفسه فلا يتصور نقيض في التصورات وقوله والاشهر هو الاول يعني
المتنافيين لذاتيهما وقوله ايضا ناظر الى قوله في نفسه فلا يتصور نقيض
في التصورات وقوله يحمل على المجاز وانه وجه ثان لتضعيف قولهم وقوله
ويجيب من هذا بيان ... كتب بشرح المواقف ...

حقيقه

حقيقته بعون الله تعالى وقوله فانه دقيق فانه فيه بل هو متعلق بانتفى
من عدم الفرق بين الشيء وبين ما يغايره ولا يغفل عنه وذكر لان الالة ملاحظة
فيه هذا الشبح المرئي وهو معنى الوجه المطابق له دون الصورة الانسانية
الغير المطابق لذلك الشبح ثم هذه الصورة كانت صادقة بمعنى الوجه لكن
باعتبار خصوصيته هو معنى الوجه المطابق له ويكفي في كون معنى الوجه الة
لملاحظة المقارنة لا يبطل كون الصورة في الغير المطابق بملاحظة و
كذا الشبح باعتبار خصوصيته هو معنى الوجه المطابقة ويكفي في كون
معنى الوجه الة لملاحظة الانسان من غير احتياج الى كون نقل العلا الصورة
الة لملاحظة مفهوم الانسان وهي مطابقة له هذا توجيه ما افاده السيد
الشريف قدس سره ولكن ينبغي ان يحمل الجلي على الاشكال فالتام فالمعنى هو ان
العلم صفة ينكشف بها لمن قامت هي به ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه
فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه
غير انكشاف تام على ما ذكر في شرح المواقف فانه لو كان الذات كافية في
حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شيء ينضاف الى العلم وتعلقه هذا
قوله حصول علمه ان العلم هو صفة قديمة قائمة بذاته تعالى وقوله
وتعلقه اي وتعلق ذلك العلم الذي قديم بالمعلومات موجودة كانت او
معدومة وقوله بلا حاجة متعلق بقوله لا قوله والالة للعقل لان
العالم يكون الة غير المدرك فهو العقل ثم يكون العقل هو المدرك والعالم يكون
عند العقل من اسباب العلم للخلق فيكون المدرك والعالم هو للخلق ان العقل

من اسباب تحقق نوع هذا يكون النساء العلم والادراك العقل النسا والى زيادة النساء الى الملكى النساء صبقى يبنى تزيد العقل اشد الذكى وقوله لما سادلا الامراح ان النار سبب في مدد الامراح المتعلق بالجسم المنزلة كذلك سبب لما هو للعلم المتعلق بالمعلوم وهذا القدر يكفى في تشبيه العقل بالنار قوله نار ما على ما ورد الشارح ان ما هو اعتبار الشى الاخير بيان وجه في هذا السؤال المذكور سوال بيان السبب بالاشتراك على معان ثلثة لا يحصل منها ان يكون مرجع التكلم على ما ذكره الشارح وما هو الجواب هو اعتبار المعنى الثالث وهو السبب المنفى الى السمع في الجملة وبيان وجه المقارنة هذا المعنى للوطئ السليم والجزء الثاني والعقل وذكر الوجه ان يكون الضرب على ما ورد الشارح لاجل الاستهزاء المبتنى كما توهم انه قوله عن تدقيقات الفلاسفة اى فيما لا ينتهى اليه فان دابهم تضييع الاوقات فيما لا يعنيهم وقريب من هذا ما يقال انه تدقيقات تهم الفلاسفة والا فالمتكلمون احق بالتدقيق منهم فيخلطها كان نسبة التدقيق اليهم بالاستهزاء والسخرية على ما ذكر في علم البيان وبدو بعض الادراك بين ان الحس لظهوره وعمومه يستحق ان يعد من اسباب العلم للانسان وقوله سواء كانت اشارة الى عمومه هذا الجواب فنقول على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية وذلك لان النفس مجردة عندهم فلو ادرك الجزئيات المادية يلزم ان يكون النفس محلا للصورة الجسمانية فيكون النفس ايضا جسمانية هذا خلف وقوله على ان الواحد لا يكون مبدا الا فرق بينه انه ما اعتقد ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد فانه ابو جعل العقول المثل الباطلة بناء على قوله

الافعال الخمسة التى هى ادراك المحسوسات وادراك الكليات الجزئية المتعلقة بها وحفظها والتصرف فيهما وقوله والحاصل في الاسلام ما نال اهل الاسلام ما لم يقل الكلام ان النفس مجردة فلو سلم انها مجردة فلا نسلم انها لو ادركت الجزئية المادية يلزم ان يكون محلا للصورة الجسمانية ولو سلم ذلك فلا نسلم انها لا تكون جسمانية وايضا لا نسلم ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد فانه تعالى واحد حقيقى وقد صدر عنه اشياء غير متناهية لا نهاية لها قوله السمع هو قوة مودعة في العصب اى الذى فيه هواء وقوله تدرك بها الاصوات قوله الصوت هو كيفية مسموعة حاصلة للهواء عند تموج وقوله بكيفية الصوت وقوله ان الله تعالى يخلق الادراك اى بخلقه بطريق جرى العادة عندنا وبطريق الايجاب عند الحكماء قوله يتلاقيان منه اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم ينفذ الايمن الى العين الايمن والايسر الى اليسرى هذا ما نقول فيه اشارة الى انهما لا يتقاطعان قال بعض الفضلاء يعنى ان قوله يتلاقيان اشارة الى العصبين المجوفين لا يتقاطعان او لو كانتا متقاطعين لوجب ان يقول يتقاطعان كالصليب لكنه قال يتلاقيان ولم يقل يتقاطعان قال بعض الفضلاء فالعصبان يكونان كهيئة الدالين محدب كل واحد منهما الى محدب الآخر لا كهيئة الصليب كما ظنوا وقال بعض الاذكياء فلان ما ذكره هو اختياره جالينوس وذهب غيره الى انهما يتقاطعان صليبيا مائلة للمذهبين قوله والمرئات

عندنا

مختص بها طبله

اى بكيفية هي الصوت

وعبارة الشارح

لا يقال الحركة من الاعراض النسبية فكيف يدرك باللمس لانا نقول الحركة من الموجودات
الى رجة بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي ادراكها باللمس على ما يقال ان الجنس
اذا اشار مد الجسم في مكانين ادرك العقل فيه الكونين هو الحركة واللمس لا يدركه
في مكانين فلا يدرك الحركة فليطلب لانه ادرك الشيء بواسطة او بلا واسطة الا ان ذلك
لا يقتضي محسوسا والا لزم ان يكون المحسوس ساذجة الا [illegible] ادراك
عما هذا الكلام فنقول فكيف يدرك بالحس فيه بحث فان القرب والبعد والحركة
والسكون والتفريق والاتصال كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد عدّوا
من المبصرات فكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونها من المبصرات
وهو الحركة يعني مجموع الكونين في المكانين هو الحركة وقوله واللمس تدركه
في المكانين يعني ان اللمس ليس كالابصار اذ اللمس لا تدرك الجسم في مكان اصلا
فلا تدرك اللمس الحركة مطلقا ولعل ان اللمس تدرك بعض الاجسام في ظلمة الليل
والنهار ايضا لا يقال الكلام فيما يكون مبصرا اولا وبالعرض وكذا الكلام
فيما يكون ملموسا لانا نقول بدا منقوض بهما انهم قد عدوا [illegible] الاشكال
والمقادير والحركات من قبيل المبصرات ثانيا ايضا القوم عدوا العربة والتفرق
والتفرق والاتصال والاستقامة من قبيل المبصرات من جميع هذه المذكورات
اي يكون مرئية بواسطة رؤية الاضواء والالوان فان الذي اولا وبالذات
هو الاضواء والالوان وغيرها يكون مرئيا ثانيا وبالعرض يعني ان هناك
رؤيتان متعلقتان بهما وليس هناك رؤية متعلقة بغيرها بل نسبة
الرؤية الى غيرها نسبة مجازية لا حقيقية واما نسبة الرؤيتين اليهما

وتتى | حركة ح | قد لا يلاقي لا في ما كان مجازا | محسوسا | يتسنى اللمس ح

فيهما

وأعم مما يكون ملموسا ه

فيهما حقيقية على ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف وكذا الكلام
فيما يكون ملموسا بالذات او بالواسطة واما تخصيص اللمس بان
يكون بالذات لا بالواسطة فذلك مبني على تدقيقات الفلاسفة فلا مانع على
ذلك فان مقصودنا ههنا هذا السبب العلم اعم من ان يكون بالذات
او بالواسطة فمن ههنا علم ان قوله ومثله لا يعد محسوسا ليس كما
ينبغي فان اكثر الامثلة مما كان محسوسا بالواسطة وهذا يكفينا كما عرفت
والله الموفق قال الشارح الشيهين بكلمتي الندى المكمية راس الندى
ومما ملمسان كذا في الصحاح قوله في جميع البدن اي ان في جميع ظاهر
البدن واما باطن البدن ففيه اعضاء غير ملمسة كالبول والطحال والرئة
والجنس بل قوة اللمس يكون في اغشيتها فقط والحكمة في عموم قوة اللمس
حفظ البدن عما يضر به من الحر والبرد وقوله واليبوسة فيد الرطوبة
كيفية يقتضي سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عن الغير
كرطوبة الماء مثلا واليبوسة يقتضي عسر الالتصاق والانفصال وقيل
الرطوبة كيفية يقتضي عسر التشكل وتركه والحق ان الرطوبة بالمعنى ليست محسوسة
لان الهواء رطب بهذا المعنى لقبول الاشكال بسهولة فلو كانت الرطوبة بهذا
المعنى محسوسة لكانت الرطوبة الهواء محسوسة لكن اللازم باطل بالبداهة
لا يدرك بها ما يدرك بالحوسها الا ضرورة الى تقدم قوله وبطلانه على
متعلقه اي قوله نوعيا للاختصاص فان قبل السيلان و
الملاسة والخشونة والرطوبة واليبوسة والاستقامة والانحناء والحرارة

بيان | والرطوبة ح | تسهيل ح

امور بعد ذكره بالتمني والترجي فلا يصح المذكور ولعل لعل التخصيص بهما
اضافي لا حقيقي بناء على ان الامور المذكورة وان كانت بعد ذكره بالتمني والترجي
لكنهما بالسمع والذوق والشم لما ذكره ان في هذا القدر من التخصيص يكفي
بهما وكذا ان يحمل التخصيص حقيقيا ويحمل التمني والترجي على ما هو بالذات ويمنع
كون الامور المذكورة ملموسة بالذات او مبصرة بالذات فلا اشكال فان قلت
قال السيد الشريف قدس سره ولعل ذلك لان يقول الا يجوز ان لا يكون كلمة واحدة موضوعة
لادراك الذوق وحرارة معا وكذلك الهاء ومثل القوة الذائقة انما هي في جرم
اللسان وهذا لا ينافي قول المصنف بل الهاء منها ما توقف على ما ذكر من الادراك
جوابك اشار الى الجنس على وجه النفوذ في سطح اللسان فذكره هو وبلا وبلا ويراد به
بعضها ان يحصل ليس في جرم اللسان الا قوة واحدة موضوعة لادراك الكل والحرارة
والمرارة معا لا بد من نفي ذكر من قبل فان الكلام اي مركبا فلا تنتقض
بمثل زيد الفاضل قوله فنقول فلا ننقض بمثل زيد الفاضل الخبر انا قوله
لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه اي المراد بالنسبة منهما هي النسبة الذهنية
الواقعة في مفهوم قولك زيد الفاضل اي المراد بالخارج هو ثبوت الفضل لزيد
في الخارج او لا ثبوتها وان كانت تلك النسبة الذهنية مطابقة لذلك الخارج فهو
صادق وان لم يكن مطابقا فهو كاذب والحق ان ما كان لنسبته خارج
لا يكون كلاما تاما دون المركب التقييدي فانك اذا قلت زيد فاضل فقد
عبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه تشعر بذاتها وقوع نسبة اخرى خارجة
عنها وهي ان الفضل ثابت لزيد في نفس الامر واما اذا قلت زيد الفاضل

فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا تشعر من حيث هي الى ان الفاضل
ثابت في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل وهذا القدر
من الاشارة لا يكفي في ان يكون لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فان
هذا القدر حاصل في قولك يا فاضل فلا اعتبار له قوله يطلق الاخبار على
الشيء على ما هو به او على وجه فكل الشيء ملتبس بذلك الوجه والمراد بالشيء اما النسبة
وهذا او نوع للمعنى في كلمة ما عبارة عن الاثبات والنفي واما الموضوع وهذا
الا وفق للفظ فان المخبر عنه هو الموضوع فيقال اخبرت عن زيد في عبارة
عن ثبوت المحمول وانتفائه وان في اختيار الاول لشرح المفتاح والثاني
يشير قوله ان الاعلام لنسبة تامة مقدمة فنقول كلمة ما عبارة عن الاثبات
والنفي اي من الثبوت والانتفاء او الاثبات والنفي من قبيل الايجاب والسلب
فيرجع والصدق والكذب لما يرجعان الى الوقوع واللاوقوع فعلى هذا
فالصدق هو الاخبار عن الثبوت الذهني على الثبوت الخارجي الذي هو
ملتبس به والكذب هو الاخبار عن الذهني على الثبوت الخارجي الذي هو ليس
ملتبسا قوله لا يتصور توافقهم على الكذب فيه اشارة الى ان عدم
التجويز لكثرتهم فلا ينتقض بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية
مقدمة فنقول الى ان منشأ عدم التجويز كثرتهم بمعنى ان منشأ عدم تجويز
العقل توافقهم على الكذب هو كثرتهم وتعددهم بدون اعتبار القرينة
الخارجية كما في الخبر بقدوم زيد عند سماع قومه الى داره على ما يحكى ان المراد
ان المراد بالعقل منهما عقلان معه وان صار ان يخبر كل قدوم اذا وصل

الى غيره ولم يجوز عقله نقيض ذلك الخبر فهو خبر التواتر واقوله خبر التواتر قوله
ومصداقه ما يصدقه ويدل على لزومه حد التواتر يعني انه لا يشترط فيه عدد معين
مثل خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او سبعين على ما قيل بل وقوع العلم
من غير شبهة قيل عليه العلم مستفاد من التواتر فاثبات التواتر به دور فاجيب
بان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر هكذا حال كل
معلول فاحدهما العلة لنفسه مثل الصانع مع العالم فان قلت العلم من غير شبهة
معلول اعم فلا يدل على العلة الى هنا تلك عدم الدلالة عند ما لم يعلم انتفاء سائر
العلل فتامل هذا المقام نقول العلم سبب العلم بالتواتر يعني ان العلم بمضمون بالعلم
الخبر بلا شبهة هو سبب العلم بالتواتر وفيه بحث ما لانه ان العلم بالعلم سبب
بالتواتر وذلك لان العلم بالتواتر هو ان يعلم بان هذا خبر قوم لا يجوز العقل
كذبهم ثم ان العلم بان هذا خبر قوم لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب انما يتوقف على
نفس العلم بمضمون الخبر ولا يتوقف على العلم بالعلم بمضمون ذلك الخبر هو يتوقف
على تركيبه الخبر ودعوى ذلك العلم في ذلك الخبر لان هذا التوقف لا يستلزم التوقف على العلم
بالعلم لان حصول العلم من حيث هو معلوم وملحوظ بالذات والتوقف لا يستلزم
التوقف على حصول العلم من حيث هو مسلم على حصوله من حيث هو معلوم ثم
والصواب ان يقال في تفسير قوله مصداقه اي ما يصدقه ويتبين كونه متواترا
وهو وقوع العلم بلا شبهة لكن وقوع بلا شبهة بلا دليل على لزومه حد التواتر
كما زعم بل كلاما مستانفا وبيان في المعرفة والجهالة على ما لا يخفى وقوله معلول اعم
او العلم من غير شبهة قد يكون بالاحساس وقد يكون بالبداهة وقد يكون

بالنظر

بالنظر الصحيح وقد يكون بالتواتر فلا يدل وقوع العلم من غير شبهة على العلة
الخاصة التي هي التواتر قوله عدم الدلالة عند ما لم يعلم اه يعني ان عدم دلالة
المعلول الاعم على العلة الخاصة انما يكون اذا لم يعلم انتفاء سائر العلل واما
اذا علم انتفاء سائر المتواترة من العلل فوقوع العلم بلا شبهة يكون دالا على
تعيين التواتر وانت خبير بانه اذا تواترنا خبر المخبرين عندك بوجود مكة
شرفها الله تعالى فيحصل لك العلم ان عقلك لا يجوز كذب جماعة المخبرين فاذا
وجدانا من غير احتياج الى العلم بذلك ودلالة التعديل الى معرفة التي
ذكرها المحشي مهما تاملت فيه والاول اقرب معنى وان كان ابعد لفظا
فلا يرد ان كونه معنى اقرب فلان ذكره قوله والبلدان النائية يكون حشوا
على تقدير عطفه على الازمنة الماضية لان العلم بالملوك الخالية في الازمنة
الماضية يكون من قبيل العلم بالتواتر سواء الملوك في البلدان النائية اي
البعيدة او لم يكن وايضا يكون ذكر قوله في الازمنة الماضية حشوا لان
العلم بالملوك في البلدان النائية يكون من قبيل العلم بالتواتر سواء كانت
الملوك خالية في الازمنة الماضية او لم يكن وقوله اكثر العلوم الى هنا ضروري
اي لا يتوقف على النظر لا يزال يتمكن ترتيب المقدمات بان يقال هذا خبر
قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر هذا شانه فهو صادق ينتج ان
هذا الخبر صادق لانا نقول ان هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم [illegible]
معلومة لا يحتاج الى ان يكون [illegible] لا [illegible] الا ان يكون نتيجة
[illegible] بلا لزوم الصدق [illegible] [illegible] مع المطلوب [illegible]

النصارى لفظ اليهود فتوهم منه ان الجزء بمعنى الاخبار واضافته الى المنقول فاقبح الى كل تقدير في قوله اليهود لكن بعض النصارى مع اليهود في نقل القتل لكن الجزاء الية في الكذب ف فلا حاجة الى التحمل هذا الكلام فقوله فاقبح
الى التحمل تقدير ... وهو ان يقدر الجزاء الذي هو صفة الكلام في قوله اليهود
في المعطوف بمعنى صفة الكلام والجزء المعطوف عليه بمعنى صفة المتكلم في التوجيه
تكلف بارد لا يخفى وقوله ولكن بعض النصارى مع اليهود في قالوا ان عيسى
قد قتل وصلب وقال بعضهم انه رفع الى السماء وقال بعضهم انه ... بعد قتله
فتواتره ممنوع بل لم يبلغ ... بل تواتره ... اولم يوجد فيه قوم لا يتصور
تواطؤهم على الكذب ولذلك اختلاف الواقع بينهم ... وقوله ... زمن
بخت نصر وهو ان امير من امراء الكفار قبل بعثة محمد قد قتل اليهود من قطع
عروقهم ولم يبق منهم الا ... ولم يتعدهم وقوله لكونه قبل العدم يعني قد عرفت
ان مصداقه وجود ... العلم بالشبهة وعدم وجه المصداق وقيل يعدم الثاني
واعلم ان قوله واما خبر النصارى ... في الجواب سوال مقدر مثلا ان يقال
فعلى الخبر المتواتر مع انه لم يكن موجبا للعلم اصلا وما ... الجواب هو منع الثاني
واما قوله بل لم يبلغ ... في ... المعارضة بعد ايراد المنع ...
ربما يكون مع الاجماع فيه اشارة الى عدم الحاجة لكنه لا في الادب والتحقيق
ان احتياج السامع ... المسبب لا الجزء سبب لا ... و ... وهم الكذب
فلا مدخل للجزئية ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلي
فقوله ... الى عدم الجزئية لان ... للتقابل التفصيل بدل

على عدم

على عدم الحاجة وقوله كاف في الجواب وذلك لان السوال المذكور في اي
المعارضة وهذا الجواب اشارة الى المنع وابطال السند يكفي للمنع على ما هو
المشهور فقوله فلا مدخل للجزئية ولقائل ان يقول المحل ان الجزء لا مدخل له في
وهم الكذب لكن لا ينافي حصوله فيه فلا يفيد قوله فلا مدخل فيه ... ولى ان
يقال واما وهم الكذب فليس بلازمة لما هنا الجزئي في احتياج الاخبار ... الى
دفعه الوهم فلم يوافقهم الكذب اصلا ... قبل ... وربما
لا يقع فيه التفاوت اي هذا ... على ... وهو ان العلم ... قوله
وقوله في السمنية هم قوم من عبدة الاصنام ... سومنات ... فيهم ...
والبراهمة قوم من الهند ... لبرهام الهند ... ينكرون البعثة
... الرسول انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام ولو بالنسبة الى قوم ...
وهو بهذا المعنى ... النبي لكن الجمهور على ان النبي اعم ويؤيده قوله تعالى
وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي و ... على ان عدد الانبياء
ازيد من عدد الرسول فانه شرط بعضهم في الرسول الكتاب والمتفق عليه بان
الرسول ثلثمائة وثلثة عشر والكتب مائة واربعة فلا يصح الاشتراط اللهم
الا ان يكتفي بالكون معه ولا يشترط النزول عليه ويمكن ان يقال ... بد
نزول الكتاب كما في الائمة ... بعض الانبياء في الروايات
على تقدير ... لنزول عليه ... بعضهم فيه ...
... الارواح وبان ... بعد ... على ...
... ويمكن ان ...

ويعتبر الخبر بالنسبة الى هذه الامة هذا قوله فقوله ولا بالنسبة الى قوم اخرين
فعلى هذا يكون يوشع عم رسولا كما كان نبيا لان الله تعالى ارسله لمتابعة شرع
من قبله في تبليغ الشرع الى قوم غير قوم من قبله قوله عدد الانبياء ازيد
من عدد الرسل روي ان النبي عم سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربع وعشرون
الفا فقيل كم الرسل منهم فقال ثلثمائة وثلث عشر وقوله والشرط بعضهم
في الرسول الكتاب وكره في شرح المواقف ان الرسول نبي معه كتاب وقوله والكتب
مائة واربعة وروي انه عم سئل كم انزل الله تعالى من كتاب فقال مائة واربعة
كتب منها على ادم عشر صحف وعلى شيث خمسين صحفة وعلى ادريس ثلاثين صحيفة و
على ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد التورية والانجيل
والزبور والفرقان وقوله فلا يصح الاشتراط اذ يلزم ان يزيد عدد الرسل
على عدد الكتب لكون اللازم باطلا قوله لا يشترط النزول عليه بل يشترط
علمه على قوله ان يكتفي يعني ان كل نبي امر بحياته بكتاب فهو رسول ايضا
لا حاجة الى نزول الكتاب عليه ثانيا بعد ما نزل على ما قبله ولا يخفى هذا يمكن
التطبيق بين عدد الكتب وعدد الرسل قوله يحتمل ان يتكرر نزول الكتب فعلى هذا
يمكن التطبيق ايضا ولا يخفى ان ذكر الاحتمالات العقلية في موارد الروايات
غير مقبول من غير ايراد دليل عقلي ونقلي فعلى هذا كان الكلام اشارة الى ما بعده
ما ذكره من هذا ليس شيئا ولم يدل على تكرر نزول كتاب واحد على نبي او
اكثر ولا الى تعدد هو في الى النبيين او الشرع من نزول مرة واحدة وتخصيص
بعض الصحف ابو ابحث بواسطة مما نص على نقله فانه مما لا يحتاج البيان

قوله

وقوله والشرط بعضهم فيه انه اذ الرسول الشرع الجديد لمن بعثه الله تعالى
لتقدير شرع من قبله لا يكون رسولا اذ ليس له شرع جديد بل له فان اولاد
كانوا على شريعة ابراهيم عم وقوله افتراقهما ان واحد فالرسول لا يكون
الا في معنى النبي بقرينة مقام التعميم او يكون الرسول نفسا منزلا بين
المعنيين ومقصد الاخر منهما وقوله ويعتبر الخبر بالنسبة الى هذه الامة
بغير ان هو الخبر الصادق في النوعين فان معنى الى الامة محمد عم رسولا
بالاتفاق فالخبر الواحد الى الامة لا يكون الا احد النوعين قوله
امر خارق للعادة قيل عليه يدخل فيه كرامات الولي واجيب بان الله تعالى لا يطلق
الخارق في يد الكاذب بحكم العادة ولا ينتقض بالمرفيات وايضا الاظهار
ان في فرح وحصد والحق ان اسم من الخوارق وان اجرى القوم عليه
لانه يترتب على الباب كان بالنظر اليه قد يخلق الله تعالى عقيبها النتيجة فيكون
ترتيب الامور على اسبابها لا اسهال بعد شرب الدواء بما الايرى ان لكن المربي
بالدعاء خارق وبالادوية الطبية غير خارق ان قلت كرامة لولي معجزة
لنبيه ولا يقصد به الاظهار وان لزم قلنا القوم عدوا الارهاصات
والكرامات من المعجزات على سبيل التبعية والتغليب لا انها معجزات حقيقة
فقوله لا يطلق الخارق في يد الكاذب فان قيل الكهنة يدعون
النبوة في زمان بنيانهم ويظهرون امورا خارقة للعادة وهذا نقض على
بل كانوا يخبرون عن اطلها امر خارق ولو انهم كانوا يدعون النبوة و
يظهرون امرا خارقا كان ذلك الامر الخارق مكذبا له في دعوى النبوة على

ما ذكره في الكتب الكلامية وقوله بالنسبة اليه جواب عن سؤال مقدر مثل ان يقال
ان الله تعالى قادر على ان يخلق الخارق في يد الكاذب فلم لا يجوز ان يخلق الله
تعالى السحر في يد المتنبي اجاب بانه وكل امر فرض غير واقع اصلا والتخلف انما يبهم
بالامور المذكورة الا النسبة اليه قوله اظهار الشيء فرع وجوده اذ لو سلم ان يخلق
الخارق في يد الكاذب لكن السحر ونحوه يخرج عن الترتيب المذكور بقوله قصد
به اظهار صدق مدعي انه رسول الله لان اظهار الصدق فرع وجود الصدق
في نفس الامر ولا صدق للمتنبي في نفس الامر فاذا اريد التنفيس بسحر المتنبي ونحوه
وقوله وايضا ان السحر ليس من الخوارق له والحق ان السحر قد يكون من الخوارق
فانه ربما يحتاج الى شرائط مخصوصة كالوقت والمكان ونحوها لا يكون بعضها
مقدور البشر وقد ذكر في شرح المواقف ان السحر ونحوه اما ان يبلغ حد الاعجاز
فاما ان يكون بدون النبوة فلا يلتبس السحر بالمعجزة او يكون مع ادعاء
النبوة فلا بد من احد الامرين اما ان يخلق الله تعالى السحر على يد الساحر او ان
يقدر الله تعالى غيره على معارضته والا كان تصديقا للكاذب وهو ممتنع على
الله سبحانه وتعالى كونه كذبا منافيا لحكمه اي لا يليق على الله تعالى ان يخلق
السحر على يد الكاذب وان لا يقدر غيره على معارضته بل عادته تعالى اولا
يخلق وكذا صلا ويقدر غيره على المعارضة وقوله ولا يقصد به الاظهار
فيه بحث لان فاعل الامور الخارقة هو الله تعالى فعله تعالى فلو خلق الكرامة في
يد الولي وقصد بذلك اظهار صدق نبيه لم لا يصح قوله ولا يقصد به
الاظهار اولا يسلم لكن عدم قصده تعالى فكيف يحكم انه تعالى لم يقصد الا

ظهار

فان قلت تعريف المعجزة لا يكون جامعا لانه لا يشمل جميع افراد المعجزة فان ما يكون للانبياء قبل البعثة كرامات
وخوارق للعادة يكون معجزات لنبوتهم معجزات نبينا ... كذلك

الاظهار وقوله وان لزم القيد المستدرك راجع الى الاظهار وقوله
النوع منه الارهاصات والارهاص هو اظهار امر خارق للعادة
قبل النبوة تاسيسا للنبوة من ارهصت الحائط بنيت رسه الى اساس الاره
صات والكرامات ليست من قبيل المعجزات لئلا نجد منها كان ذكر منه بيانا
على التشبيه المجازي لا حقيقة واعلم ان ظهور المعجزة على مدعي النبوة يفيد
علما بصدقه في دعوى النبوة وان كونه مفيدا للعلم معلوم لنا في
العادة فلا حاجة لنا الى الاستدلال في كونه مفيدا للعلم على ما ذكر في
شرح المواقف قوله يمكن التوصل هذا الامكان هو الامكان العام
لمنع الدليل بالضرورة في طرف التوصل اي يجوز ان يتوصل وان لا
يتوصل ولكن ان اخذ امكانا عاما من جانب الوجود ايضا الضرورة في عدم
التوصل فقوله اي يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل اي
بالنظر الى ذات الدليل الى العالم فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم بوجود
الصانع وان لا يتوصل اي الضرورة الى معلم عند حصول النظر
الصحيح فيه فلا منافاة في الامكان اي هو بالنظر الى ذات الدليل من حيث
هو هو وفيه وكان ان اخذ امكانا عاما من جانب الوجوب اي سلب الضرورة
في عدم التوصل قوله اي يجوز ان يتوصل اي بالنظر الى ذات الدليل
الى العالم فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وان لا يتوصل
وقوله ولكن ان اخذ امكانا عاما الامكان العام ... النظر
... الا ... وذكر في شرح المواقف وان ... الدليل

ان الدليل مطلقا يعدم التوصل بل كيفيته مثلا ان امور فكره قبلا لنظر الصحيح
لان العالم لا يستلزم المطلوب ولا يمكن ان يتوصل به الى الشيء نسبة سبيله
اليه قوله يستلزم لذاته اي لا بتخلل لذاتها انا رد على دخل الصورة في الا
ستلزام فان قلت التعريف يعم المعقول والملفوظ مع ان ملفوظ الدليل
لا يستلزم المدلول قلنا بل يستلزم بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل
بالنسبة الى العالم بالوضع هذا في القول الاول واما القول الاخر فيخص
المعقول فلا يجب لفظ المدلول هذا كلامه فنقول انه رد انه على دخل الصورة
في الاستلزام يعني ان الضمير في قوله لذاته راجع الى القول المذكور والصورة
داخلة فيه لانه مركب من المادة والصورة فيفهم قوله لذاته ان الصورة
لها دخل في الاستلزام المذكور ولو قال لذاتها يكون الضمير في قوله لذاتها راجعا
الى القضايا والصورة لم يكن داخلة في القضايا بل انها عارضة لها
عند ترتيبها فلا يفهم من قوله لذاتها ان الصورة لها دخل في الاستلزام وقوله
التعريف يعم المعقول والملفوظ فاعلم ان هذا الكلام يشعر ان القول المذكور
في التعريف له معنى واحد اما لفظا فهو بمعنى المركب واما معنى المركب
معنى واحد يعم المركب المعقول والمركب الملفوظ لكن المشهور فيما بينهم ان
القول مقول على المركب المعقول والمركب الملفوظ لا باعتبار معنى واحد بل باعتبار
الاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز فلا بد ان يكون القول المعقول
دليلا والقول الملفوظ اسما للدليل الملفوظ وكذلك القضية
كما يطلق على القضية المعقولة يطلق ايضا على القضية الملفوظة بالا

شتراك

بالاشتراك اللفظي وبطريق الحقيقة والمجاز وقوله للمعقول فيهما صورتان
الاولى هي ان يقال قول معقول مؤلف من قضايا معقولة يستلزم لذاته
قولا آخر معقولا والصورة الثانية هي ان يقال قول ملفوظ من قضايا
ملفوظة يستلزم لذاته قولا آخر معقولا وهذا الاستلزام مبني على
ان التلفظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وقوله ولا يجب
لفظ المدلول اي لا يجب في الصورة الاولى ولا في الصورة الثانية ان
يقال لذاته يستلزم قولا آخر ملفوظا اولا يجب منه تعقل قول ملفوظ آخر
ولا من ملفوظ قول ملفوظ قولا آخر قال بعض الفضلاء الاولى ان يكون
القول الآخر من جنس القول الاول او يكون الاستلزام الذاتي في القول
الملفوظ مبنيا على التجوز بناء على الاستلزام الذاتي الحاصل للقول
المعقول حقيقة وذكر في شرح المواقف اي انتج الى قوله مؤلف لا كل
او اقلت قول من قضايا او اراد بها ما فوق الواحد وقال الآمدي فقد
صرح بقوله يستلزم الاستقراء والتمثيل لانهما يسميان امارة ولا يسميان دليلا
هو العالم هذا المصرح به ان المراد بالنظر فيه النظر في احواله
فقط لا مطلقا والنظر في نفسه صحيح يلزم كون المقدمات دليلا ولكن لا يخفى
انه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم يسمون الدليل الملزوم وغيره
هذا كلامه فنقول حتى يلزم كون المقدمات دليلا يعني ان حاصل
التعريف الاول هو ان يقال هو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر في احواله
الى العلم بمطلوب خبري فلا يلزم ان يكون المقدمات دليلا اذا النظر

يكون النفس الا في اوائلها وقوله انه خلاف الظاهر والاصطلاح تقديره في اوائله
خلاف الظاهر وعدم كون المقدمات دليلا خلاف الاصطلاح ذكر في
شرح المواقف اريد بالنظر فيه ما يتناول النظر في نفسه وفي احواله ليتناول المنظور الذي
من شانه انه اذا نظر في احواله وصل الى المطلوب كالعالم ويتناول ايضا المقدمات
اذا لم يوخذ مع ترتيبها ويمكن ان يقال المراد هنا المعنى الاصطلاحي فانك
قد عرفت ان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا لعدم التوصل بل يكفيه
امكان التوصل فعلى هذا لا يكون قولنا العالم حادث فكل حادث
فله صانع دليلا ما لا يقصد فيه عدم التوصل ولا يكفيه مجرد امكان
التوصل فنقول انه ربما يكون العالم حادث اي هو العالم لا قولنا العالم
حادث فله صانع فلا يلزم خروج المقدمات اذا لم يوخذ مع ترتيبها او
لم يقصد منها المطلوب من خروج قولنا العالم حادث الخ على ان المراد في
لا ينفي بعدم خروج المقدمات لا يفيد المراد الا هنا قوله هو الذي يلزم
من العلم به المراد من العلم التصديقي بقرينة ان التعريف للدليل فخرج
الحد بالنسبة الى المحدود والملزوم بالنسبة الى اللازم من الثاني فخرج
القضية الواحدة المستلزمة لنقيضها بديهية او كسبية لكن يرد عليه
ما عدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة الشكل الاول
وبين علم النتيجة لا بينا وهو الظاهر ولا غير بين لان معنى اللازم
والمنافي بعد التوجه وايضا يرد عليه المقدمات التي يحدس منها النتيجة
ومن بينهما وردت على التعريف الكل اللهم الا ان يراد بالاستلزام واللزوم

ما يكون

ما يكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف للدليل [illegible] فقوله
المراد بالعلم التصديقي الخ وهذا بناء على ما هو المشهور بين اهل الكلام
بانهم قالوا المطلوب ان كان امرا مقصودا فطريق الموصل اليه يسمى
دليلا ومن العلوم ايضا ان الموصل الى التصور المقصودات و
الى وصلها التصديق التصديقات وقوله والملزوم بالنسبة الى
اللازم اي وخرج الملزوم بالنسبة الى اللازم التصوري لا الى الحد
بالنسبة الى ... وقوله ويخرج القضية الواحدة اي فيه بحث
ما اذا ربما تحقق الحد والشكل مخصوص فان الحكم اولا بوجه
سواء في الحكم ثانيا بوجه شكل وكذا اذا رأينا انسانا ...
الاحد ما نحكم اولا بحيوان ومنه الاحد نحكم ثانيا بشيء عنه وامثال
ذلك لا تعد ولا تحصى ولا شك ان الحكم بالقضية الثانية في امثال
هذه الصورة المذكورة لازم بعد ولا ماليها من العلم بالقضية
الاولى وان لم يخرج امثال ذلك عن التعريف الا ان يعتبر قيد النظر
فيه على ما يذكره في قوله الاتي الا ان يراد الخ وقوله والمنافي بعد التوجه
يعني ان في اللزوم لا يكون بعد التوجه ولا وجه للمتقدم
ولا ... عدم اللزوم ... التقدم
فقد جعل هذا المعنى جزء دليله حيث قال ولا بد ...
يلزم ... لكن يرد عليه ما عدا الشكل
الاول ... ان يقال ... التعريف ...

به مع اعتبار جميع شرايط النظر فيه العلم بشيء آخر ومهذا التعريف يتناول
الشكل الاول وما عداه ايضا اذا اعتبر فيه شرايط انتاجه ثم ان التعريفات المذكورة للدليل تعريفات منطقية لا فقهية فان ماهية الدليل
برهنية فلا يجب تعريفه الينا نعم في الاحتراز عن ان لا يكون جامعا
في الاعتراضات الواردة عليها لا يجري كثير نفع وقوله بترتيبه اي
التعريف للدليل في المشهور ان الدليل يكون دليلا الا باعتبار
طريق النظر فيه فلا حاجة الى ذكره في تعريفه لكونه مرادا في البرهان
وايضا ما يجيء في كلام المحشي من قوله يوجب العلم الاستدلالي قرينة
واقية ايضا على ان صحيح النظر يكون قيدا معتبرا في تعريف الدليل فلا
حاجة الى ذكره في التعريف صريحا ــ فيتناولها او فوق لكن يمكن
تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم
بالصانع ولا يلزم عليك ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول
على ما قرره ان يقال والعام لا يوافق الخاص في باب التعريف و
تخصيصه مثلا لاول خروج من مذاق الكلام والصواب تعميم الاول
قوله فيتناولها او فوق او النظم بالمقدمات المرتبة و
المقدمات المؤلفة يستلزم العلم بالنتيجة من غير تخلف بخلاف
الدليل بالمعنى الاول فان ما له الاستلزام علم المدلول من غير نظر فيه
الى تعلقه بان رابعه بقوله لكن يمكن تطبيقه على التعريف الاول
بان يقال هو الذي يلزم من العلم به بالنظر في نفسه او في احواله العلم

اذا اخذ في جنس التعريف اللزوم وفي التعريف الثاني لزوم واما في التعريف الاول اخذ الامكان والامكان لا يستلزم اللزوم فهو اعم منه اولى منه
سمع

بشيء

بشيء آخر ولا يخفى عليك ان هذا التعريف شامل للمقدمات كما ذكر بخلاف التعريف
الاول على ما اخذه الشارح من الاخبرة اذ قد اعتبر النظر في احواله فانه لا يتناول
التعريف الاول المقدمات لما اعتبر النظر في انفسها لا في احوالها ثم ان التعريف
الثالث على ما شامل للمقدمات والتعريف الاول فانا عندك مثلا لها فلان العام
لا يوافق الخاص وقوله وتخصيصه مثل الاول اي لو نقض التعريف الثالث
وقيل هو الذي يلزم من العلم به بالنظر في احواله لزم الخروج عن مقتضى الدليل
التعميم لانه تخصيص بلا ضرورة ولا دليل فالصواب هو تعميم الاول حتى يكون موافقا
للثالث وذكر مثلا ان يقال هو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه نفسه او في احواله
في يمكن التطبيق بين التعريفين كما لا يخفى قوله نصر تعالى به يدان المخارق الدال
على الصدق اي على الصدق فيما ادعاه من الاحكام هو الذي تقصد به التصديق
في دعوى النبوة فاما مثلا ان الامر الخارق كما كان والا على صدقه في دعوى النبوة
كذلك يكون والا على صدقه فيما اتى به من الاحكام فان قيل لمن ابن يعلم ان الدليل
قصد التعريف في دعوى النبوة قلنا ان ظهور الامر الخارق في يد مدعي النبوة
لما يدل على صدقه في دعوى النبوة كذلك يدل على قصده تصديقه في دعوى النبوة
ولانه عادية او عقلية وقوله واما ما يظهر على يد مدعي الالوهية اي لا يرد النقض
على يد مدعي النبوة وتوضيح ذلك ان رجلا اذا ادعى بين قوم انه رسول سلطان
في اوردوا دليلا على انه رسول فالقوم لا يصدقونه على دعواه بخلاف ما اذا قال
رجل انه سلطان ثم اورد دليلا على انه السلطان لكونه فيه ولا يدل دلالة على عدم
كونه السلطان فان القوم لا يكذبون في دعواه فضلا عن ان يصدقوه في ذكر

ويجيء ما يناسب هذا الكلام في الذي ان شاء الله تعالى ومعنى الاستدراك انه لا يدفع الشيطان
درجة الى مكان عال ثم يسقط من ذلك المكان العالي حتى يهلكه هلاكا هذا منه فقوله
اذ لو جاز كذبه عقلا لكن الحق ان الكذب عنه جائز له عادة فان عادة تعالى لا يظهر
المعجزة على يد الكاذب قوله وهذا في الامور التبليغية ذكره في شرح المواقف جميع
اهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء من تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة
على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول
والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه والاولى
ان يقال جاز عقلا عندنا الا ان الامور التبليغية وغيرها سواء في امتناع الكذب عادة
وجوازه عقلا نقول فالوجه في اجابة العلم بها هو انه ثبت بالادلة القطعية عصمتهم من
الذنوب انتهى ان ذكر هذا الوجه ههنا اشارة الى الاستدلال في باب الامور التبليغية
لكونه مغايرا للاستدلال المذكور في الامور التبليغية لكن الحق ان الاستدلال المذكور
فيهما واحد وهو ما ذكره الشارح بقوله انه خبر من ثبت له رسالة بالمعجزات فان الا
ستدلال يجري في اخبار الرسول اذا جاز بها قصدا لا سهوا واما ما وقع سهوا فعصمة لازم ذلك
الامانة الله تعالى قال الشارح وان كان صادقا يفيد العلم المقصود انه يفيد العلم بمضمونه
اي يفيد العلم بمضمون ذلك الكلام بعد التنظير فيها او النظر وفيه انه استدلالية قوله
تتوقف على الاستدلال فلنا اذا تصور جزئية بالرسالة لم يحتج الى ترتيب هذا النظر اجيب
بان تصور المخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف عليه ايضا بالواسطة والا على
لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدقه المخبر بديهيا ثم تصور المخبر بعنوان
ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا لكن الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث

ذاته ونظيره ان ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظري ومن حيث
عنوان المتغيرة بديهي فتامل هذا الكلام فقوله اجيب بان تصور المخبر موقوف
على الاستدلال اي تصور المخبر بالرسالة موقوف على الاستدلال وذلك مثل ان يقال
ان الله تعالى اظهر المعجزة في يده وكل من اظهر الله تعالى المعجزة في يده فهو رسول ينتج
انه رسول ثم اذا صدقت رسالته لم يكن لنا حاجة الى دليل اخر في العلم بصدق
خبره وما كان هذا العلم موقوفا على ذلك الاستدلال بالواسطة موقوف لان تصور
المخبر بالرسالة كما يعني ان تصور كونه رسالة لا يجعل صدق قول النبي على
المدعي واليمين على من انكر بديهيا ثم اذا تصورنا هذا الخبر بعنوان ما بلغه الظاهر
فعلمنا ان الخبر الذي بلغه الرسول صادق لزم البديهي لتصور صدق هذا الخبر
بديهيا لكن الكلام في صدقه ملحوظا من حيث ذاته ولا شك ان صدقه ملحوظا
من حيث ذاته استدلالي لا بديهي هذا ما ذكره في تنبيه لكنه يتجه مباحث الاول
ان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة والعادة من
حد المعجزة يجعله اي يجعل هذا المخبر بالرسالة بكون في الذهن بحيث له تصور هذا الخبر
بعنوان ما بلغه الرسول وما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهيا
كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى ايضا بديهيا لان الرسالة
في الصورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة تمنع
الا البداهة مع ما ذكره الشارح الثالث ان قوله من حيث عنوان المتغير بديهي ممنوع
اولا بد فيه من ملاحظة الكبرى ايضا واشعر هو ايضا في الاستدلال الذي الاول
[illegible]

لا يجعل صدق الخبر بديهيا

ذلك

المخبرة على ما ذكره في شرح المواقف
الثاني ان قوله لا يجعل صدق
الخبر بديهيا ثم وذلك لان تصور

وقولنا وكل متغير حادث
ولا شك ان نلاحظ الكبرى
بعد الصغرى

احتمال النقيض هذا المعنى يعني الثبات فيلغو ذكره العلم الان به او عدم الاحتمال

في نفس الامر وعند العالم في الحال لا في المآل وفيه ما فيه والاولى ان تخصيص اليقيني

بالجزم المطابق هذا المعنى فعوله فيلغو ذكره الا ذكر الثبات يعني فيكون ذكر الثبات

مستدركا وقوله ما فيه اي في المراد المذكور من البعد ما فيه ولكن فيه من الحق

ما فيه وذلك لان معنى اليقين في اللغة زوال الشك فما ذكر من عدم وهذا موضع في الصحاح

عدم احتمال النقيض عند العالم واما كونه في المآل فهو المتبادر عليهم من العبارة

فاذا علم هذا الامر كان ثابتا وذكر الامر كان في التبيين يتبادر منه انه كونه

في الحال مع قطع النظر عن ثبوته في المآل فلا بد من ذكر الثبات ايضا انه يدفع انه

لا يزول بتشكيك المشكك في المآل فقوله فالاولى ان يفسر التبيين بالجزم المطابق

فيه بحث لانه ان اراد بالجزم المطابق في الحال والمآل فذكر الثبات لغو وان

اريد به الجزم المطابق في الحال لا في المآل فوجب عليه ما اورد من قوله وفيه ما فيه

لجوابكم جوابنا فتأمل فهو علم بمعنى الاعتقاد الجازم الا انه لا يخفى ان قوله

يوجب العلم الاستدلالي من هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم وايضا

النظرية كذلك فما وجه التخصيص بالذكر والاقرب ان مراده التنبيه بانه فرق بين الفرد

في نوع التيقن كما لا اثبات ولذا اشار الى ما يقال ان دلالة النقلية مستندة

الى الوحي المفيد من اليقين والى بيد الآلي المستلزم بكمال العقل انه ممن

سوى الجاهل بخلاف العقليات الدهنية فان العقل ربما رخص الوهم فلا يمتنع عن

كونه فقوله لان هذا هو معنى العلم عندهم يعني ان العلم عندهم

هو الاعتقاد والمطابق الجازم الثابت فقوله يوجب العلم الاستدلالي يكون

اي يوجب الاعتقاد الجازم مبنيا
الثابت فعلى هذا التقدير فقوله
يوجب الاستدلالي

مغنيا من ذكر قوله والعلم الثابت بمنازلة العلم الثابت بالضرورة في اليقين

فيه بيان تأمل

والثبات لان معنى القول هنا هو ان العلم الثابت بخبر الرسول هو الاعتقاد

الجازم فيكون ذكر القول الحسي مستدركا وفيه بحث وهو ان العلم الشرعي لما

صفة يتجلى بها المذكور لمن قام به من العلوم اليقينية وهي كما مر ذكرا في ما سبق

فلا يكون قوله يوجب العلم الاستدلالي مغنيا عن قوله والعلم الثابت الا اذا عرف

ان العلم الاستدلالي يتناول العلم اليقيني ايضا فلا اشكال ولو سلم ان العلم مختص

باليقيني فيكون القول الاول مغنيا سؤال الكل ممنوع ايضا اذ يجوز ان يقال

ان العلم اليقيني الثابت بخبر الرسول يشابه العلم اليقيني الثابت بالضرورة بخبر الرسول يشابه

العلم اليقيني الثابت بالضرورة في كونه يقينيا بخلاف سائر العلوم النظرية

فانها وان كانت يقينية ثابتة ايضا لكنها ادنى من العلم الثابت بخبر الرسول

في كونها يقينية فلا اشكال ايضا والاقرب وقوله ان مراده هو والقائل ان مراده شائع

جاز ان يكون هذا الاقرب لانه قال فهو علم بمعنى الاعتقاد والمطابق الجازم الثابت

بت الثابت للعلم الثابت بالضرورة والاكتفاء بذكره سابقا فيكون الكلام الى

ايضا اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد لليقين

او والاقوى ان يقال ان الدليل النقلي عند المعتزلة وجمهور الاشاعرة لا يفيد

اصلا بل يفيد الظن فضلا عن ما ذكره في شرح المواقف او المحصل ان قوله

المنكرين فقال العلم الثابت به يشابه العلم الى رد قول جهلاء المنكرين

بان العلم الثابت بخبر الرسول هو اعتقاد يقيني كالعلم الثابت بالضرورة لا ظني

كما زعموا واما قوله فما وجه التخصيص بالذكر فجوابه ان يقال ان المعتزلة و

في التيقن والثبات والتمام بعد
هاهنا قوله للعلم الثابت بالضرورة

ولم ينكروا كون الدلايل العقلية مفيدة لليقين صح

كون

وجمهور الاشاعرة لما انكروا الادلة النقلية مفيدة لليقين ذكر المحشي الكلام المتعلق
بالاولى دون الثانية لان انكارهم قد وقع في الاولى دون الثانية فان قلت رحمه
هذا انما يكون في المتواتر فيلزم ان يكون قسم الشي قسيما له قوله الكلام فيما علم انه
خبر الرسول اي اي صحيح اما منه اعتقد مبني المذكور بين امانيه اعتقده الاولى فهو ان
يقال لانه هو المذكور في قوله انما يكون في المتواتر قد يحصل العلم اليقيني بدون التواتر
بالالهام في حالة اليقظة كما هو المروي من الاولياء او بان يسمع من فيه في المنام
على ما ذكره بعض ائمة الحديث او بالعلم بكمال بلاغته ونهاية فصاحته واما منه المقدمة
الثانية فهو ان يقال لانه قوله غير بعيد الا القسم الاول وذكر لان الكلام في الخبر الذي
علم سابقا انه خبر الرسول لا في الخبر الذي قصد ان يعلم انه خبر الرسول الذي قصد ان
يعلم انه خبر الرسول يرجع الى القسم الاول وهو الكل دون الذي ذكره قوله اما خبر الواحد
ان جواب عن سوال مقدر تقريره مثوان نقلا ان قولكم العلم الثابت بجميع العلم
العلم الثابت بالضرورة في اليقين والثبات منتقض بخبر الواحد اجاب بان خبر
الواحد انما لم يفد العلم اليقيني لوهي الشبهة في كونه خبر الرسول حتى
لو زال ذلك العارض حصل العلم اليقيني بمضمونه قوله علم بالتواتر هذا
جزم منه في التمثيل والا فهذا الحديث مشهور لا متواتر هذا كلامه فقوله هذا
مجرد منه في التمثيل انتهى الذي يقول مثلا وقوله وهذا الحديث مشهور ذكر
في التلويح ان الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار في حيز المتواتر
وذكر بعض شروح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من اخبار الاحاد والا
انه في حيز التواتر لان الامة قد اجتمعت على قبوله العمل بموجبه فقط انتهى

اي كونه يقينيا انما يكون في المتواتر الخبر المتواتر فقط فيرجع هذا الخبر اي الخبر المتواتر صح

قوله نص التواتر بيان لقوله بمجرد كونه خبرا وقوله والخبر المقرون ليس كذلك يعني
ان الخبر المقرون لا يستلزم من معظم المعلومات الدينية بل قد ربما لا يستفاد
منه شي من المعلومات الدينية اصلا فلا عبرة به وقوله بالقراين تنفك من الخبر
وذلك لان الخبر المقرون قد يفيد عند شارح قومه الا انه يفيد العلم وعند شارح
قومه لا يفيد العلم لكن شارح قومه لا يلزم الخبر المذكور بل ينفك عنه
بخلاف الدلايل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه ذكر الدليل
مثلا ان يقال هذا خبر من ثبت رسالته بالمعجزة وكل خبر كذلك فهو صادق
مضمونه واقع وقوله وليس كذلك الا ليس هذا التوجيه توجيها صحيحا في
نفسها فان دليل خبر المتواتر وقرينته لا يلازم بل ينفك عنه في بعض اوقاته
في الكتب فحواه في بعض الازمان مع ان الخبر المتواتر لم يتبدل لا يفيد بعض
معدوده امن كذب العلم في حكم المتواتر لانه كذلك في كونه خبر قوم
يحكم العقل بصدقهم لكنه بالبداهة في المتواتر بالنظر في الاجماع وما قيل
الجواب ان الحصر مبني على المسامحة لا على التحقيق فنقول لانه كذلك
اي لان خبر اهل الاجماع خبر قوم يحكم كن حكم العقل بصدقهم يكون بالبداهة
في المتواتر على ما مر وبالنظر في الاجماع مثلا ان يقال هذا خبر اهل الاجماع
وكل خبر اهل الاجماع صادق لقوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عم
ما راه المسلمون حسنا فهو حسن عند الله صح وقوله ان الحصر مبني على المسامحة
يعني حصر الخبر الصادق في نوعين مبني على التجوز فهذا الاربع خبر اهل الاجماع
في المتواترة والرابع خبر النبي عم وخبر الملائكة في خبر الرسول فانه يرد قد بينا.

العقل

عن النزاع

بانه لا يفيد بمجرده يعني ان خبر اهل الاجماع لا يفيد اصلا بمجرده العلم في الخبر الذي يفيد
العلم بمجرده فخرجه خبر اهل الاجماع لا يفيد العلم في انه مانع لانه لا بد فيه من القرينة
قوله وكذا خبر الرسول يعني ان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تشمل من
خبر اهل الاجماع عن الخبر الشاذ في الذي هو مورد النقض هذا ولعل مراد
المجيب هذا ان خبر اهل الاجماع في حكم خبر الرسول فيندرج فيه لا في حكم المتواتر وذلك
لان خبر اهل الاجماع لا يفيد بمجرده بل بانضمام الدليل كما ان خبر الرسول كذلك
بخلاف المتواتر اذ هو يفيد العلم بدون انضمام الدليل وموضوع للنفس
ان قلت هذا مناف لما ذكره وجه الحصر من ان العقل ليس الة غير المدرك قلت
وصف الشيء بكونه الة واما ثم الخبر على النظر فبعيد فقوله هذا
مناف لما مر اي يفهم مما سبق وهو قوله الا انه العقل ان العقل ليس الة غير المدرك
ثم ان قوله ليس الة غير المدرك معناه ان العقل هو المدرك وهذا مناف لقوله
نوع للنفس بها تستعد للعقل للعلوم اذ يفهم منه ان العقل هو المدرك وقوله
ووصف الشيء بكونه الة يعني ان العقل وصف للنفس واما وصف الشيء بكونه الة
يعني قوله ليس الة غير المدرك هو ان العقل ليس الة وهذا المعنى منافي بعينه
اذ هو وصف للنفس فليس الة لها هذا ولكن يمكن منع قوله وصف الشيء بكونه الة ذاتي
هذا دعوى بلا دليل وقال بعض الفضلاء ان قوله العقل هو المدرك كلام على
الاسناد المجازي لان العقل صفة مستقرة في النفس وبها يسند الشيء
الى المدرك اسنادا مجازيا كما في قدرة الباري من مؤثرة في العالم مع ان
المؤثر في الحقيقة هو الذات بقدرته التي هي مؤثرة بخلاف الحواس فانها

له

الالات لا منه لها قوله واما حمل الخبر على القطع فبعيد وجه
البعد هو ان الخبر في الاصطلاح هو جواز الانفكاك بين الشيئين
لكن فهم هذا المعنى من لفظ الخبر يكون في غاية البعد مع ان النفس لكن انفكاكها
كما عن العقل كما في المجنون فينبغي ان يقال غير المدرك الذي هو ذات النفس نوع
الانفكاك بينهما وقال الشارح بها تستعد للعلوم والادراكات اي النفس
بتلك القوة تستعد للعلوم اولا وادراك الكليات النظرية والادراكات
اي ادراك الجزئيات المحسوسة هذا على تقدير ان يكون العلوم والادراكات
متغايرين ويجوز ان يكون عطف الادراكات على العلوم من قبيل عطف
التفسير قوله غريزة اي صفة جبلية يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات
او غير صفة عند سلامة الالات اي الحواس واما عند عدم سلامة الالات
فلا يتبعها العلم بل يتخلف عنها العلم المتعلق بتلك الالات [illegible] وقيل
جوهر هذا هو النفس بعينها والعرف واللغة على معا برتبهما فلذا قال فيل
[illegible] يعني ان القول بكون العقل جوهرا يدل على ان العقل هو النفس
بعينها لكن كونه عينها يخالف العرف واللغة اذ في العرف واللغة بانهما متغايران
وان العقل قوة فلهذا قال قبل اشارة الى ضعف هذا القول هذا والاولى ان يقال ان
العقل هو جسم لطيف سار للنفس في البدن كسريان ماء الورد في الورد على ما ذهب اليه بعض
بعض المتكلمين واما النفس هو هو الهيكل المحسوس على ما ذهب اليه جمهور
المتكلمين فعلى هذا فالعقل والنفس جوهران متغايران وان العقل سار في النفس
كسريان ماء الورد في الورد لكن القول خلاف المشهور وقال قوله
سبب العلم

العقل

فلذ

ايضا عدم تقييده بالضرورة ويدل على تقييد الضرورة ان اشار الى ذلك وقوله في علم ذلك
اي لا يضطر الى علمها بالقصد والاختيار ومما يلحق وهو ان عدم تقييده بالضرورة
ولعله يكون اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد و
معنى العموم هو الاستغراق والذي يفهم عدم تقييده هو الاول دون الثاني ويمكن
ان يقال ان عدم تقييده بالضرورة يدل على اشارة الى العموم في المقام الخطابي لئلا
يلزم الترجيح بلا مرجح كما هو المشهور ثم ان حمل العموم على عموم افراد العلم غير
ممكن فوجب حمل العموم على عموم انواع العلم وذلك لان العموم بجميع افراد العلم
غير مقدور للبشر لان افراده غير متناهية بخلاف العلوم بجميع الانواع فانه جاز
ان يكون مقدورا للبشر فان قيل [illegible] ذكر [illegible] يكون العقل سببا
للعلم لان فيه خلاف السمنية في جميع النظريات اي الالهيات والحسابيات و
الهندسيات وغيرها وقوله وبعض الفلاسفة في الالهيات وهم المهندسون
قالوا النظر يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة الى الاذهان
متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الالهيات فانها بعيدة عن الاذهان
جدا والغاية القصوى فيها الاخذ بالاخلق والاولى بدل اليقين وهذا قال
على ما ذكر في شرح المواقف قوله بناء على كثرة الاختلافات هذا دليل
بعض الفلاسفة لا السمنية على ما وهم اولا كثرة الاختلاف في العلوم المتسقة
من الهندسيات والحسابيات فقوله لا السمنية ويمكن ان يجاب
ايضا بان علم العلوم المتسقة بالنسبة الى سائر العلوم كانت قليلة بالنسبة
الى السمنية لكثرة الاختلافات والاراء في اكثر علوم النظرية لان العقل

منها

منها في جميع النظريات فلا يفيد شيء اصلا قوله بينا نقض لان هذا شبهة عدم
المعلومية الى ذات الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في الالهيات لكن
يرد ان يقال هذه المطابقة يقتضي العلم لا الظن ولعلهم يدعون الظن في
هذه المسئلة هذا كلام فقوله لان هذا شبهة عدم المعلومية وذلك
لان حاصله هو ان يقال مثلا ان النظر في معرفته تعالى مفيد للعلم لما
كثرت الاختلافات في ذلك اللازم باطل فينتج ان النظر في معرفة الله تعالى لا يفيده
ولا شك ان هذا الاستدلال بنظر العقل في معرفة الله تعالى فوقع التناقض في
كلامهم وقوله ولعلهم يدعون الظن في هذه المسئلة يعني انهم كانوا
ينفون العلم في الالهيات ويثبتون الظن فيها فلم يقع التناقض في
كلامهم ولك ان تقول انما ندعي العلم اليقيني في الالهيات فان دليلنا
برهان يقيني وان كونه يقينيا معلوم لنا بالضرورة الوجدانية وهم كانوا
يدعون الظن وان دليلهم ظني اماراتي لا قطعي يقيني فلا يكون معارضتهم
معارضة في نفس الامر كما ذكره الشارح بقولهم فلا يكون معارضة قوله
فلا يكون فاسدا يرد عليه ان افادة الالزام لا ينافي الفساد في نفسه الحجج
الالزامية شايعة في الكتب والعلل بعدم افادتها تقوم هذا كلام فقوله
يرد عليه ان افادة الالزام لا ينافي الفساد والحق ان مراد الشارح هو انه
اما ان يفيد شيئا ثابتا في نفس الامر وكلاما مطابقا للواقع فلا يكون فاسدا
فلا يفيد ذلك فلا يكون معارضة لان دليل يفيد حكما كليا مطابقا للواقع
فان اختار الشق الاول وقالوا انه يفيد حكما مطابقا للواقع ولم يكن

بالرد او مع ذلك لا يلزم التناقض في كلامهم لانه ظني في زعمهم واثبات اليقيني لا ينافي نفي اليقيني كما عرفت قلنا ماذا لم يكن يقينيا لا يكون لما ذكرنا لانه يقينيه والظني لا يعارض اليقيني كما عرفت قوله فاذن قد يكون النظر مفيدا
اه هذا انما ينفي العلم بالافادة لا نفس الافادة لكن القائل بنفيها قائل بعلمها
والمنكر ينكر كليهما معا ومهما توجيه آخر لكن لا يدفع المقام [illegible] فقوله هذا
انما ينفي العلم اه اشارة الى ايراد الاعتراض وهو ان يقال ان قوله كون النظر مفيدا
للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف ولما المنكرين لكونه مفيدا للعلم لكن
هذا الدليل لا ينفي كون النظر مفيدا للعلم ان كان بل ينفي معلوميته كونه مفيدا للعلم
ولا شك ان نفي معلومية الشيء لا يستلزم نفي ذلك الشيء مع ان الكلام في الاول
فاشار رحمه الله جواب الاعتراض المذكور بقوله لكن القائل بنفيها مع ان القائل بنفي الافادة
قائل ايضا بمعلومية الافادة وان المنكر كان ينكرهما معا فالاول رح اكتفى بنفي السنة ٥
مهما بنفي المعلومية ثم ان نفي المعلومية قد يكون بنفي الافادة وقد يكون بنفي العلم
بها فقيل ان النفي الذي هو الواقع لظهوره وقوله ومهما توجيه آخر لكن لا يدفع
المقام ولعل ذلك التوجيه هو ان يقال مثلا لو كان النظر العلم لجاز ان يفيد
كونه عالما بذلك لانه لازم بين ولا شك ان انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم
فظهر ان كون النظر مفيدا للعلم باطل هو المطلوب ويمكن ان يمنع قوله لو كان النظر
لجاز ان يفيد كونه عالما بذلك لان كون النظر مفيدا للعلم جاز ان يكون
صادقا في نفس الامر مع امتناع العلم به لابد لنفي ذلك من دليل وايضا لا نم قوله
لانه لازم بين فانه يجوز ان يكون غير لازم او غير بين [illegible] اثبات النظر

بالنظر

بالنظر اي اثبات افادة النظر بافادة النظر وكذلك القضية الكلية اعني
قولنا كل نظر مفيد مشتملة على احكام جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر المخصوص
اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه وقد يقال معنى اثبات الحكم لنفسه العلم العلم فلا لازم
النفاد بالحكم نفس الحكم ولا خلل فيه وقد نبه الشارح في شرح المقاصد ولم يلتفت
اليه هاهنا هذا الكلام فقوله اي اثبات افادة النظر يعني اثبات افادة النظر
للعلم بافادة النظر للعلم فقوله فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات حكم
ذلك المخصوص بنفسه وبيان ذلك ان يقال مثلا النتيجة في كل نظر صحيح معلوم الصحة
بافادة وصورة لازمة له لزوما قطعيا فقولنا فالنتيجة في كل نظر صحيح
حقه قطعا معنا في نظر صحيح مفيد للعلم على ما ذكره في شرح المواقف ثم ان قولنا كل
نظر صحيح مفيد للعلم قضية مشتملة على حكم هذا النظر الذي هو من جزئيات موضوع
الكلية المذكورة وحكم هذا المخصوص هو افادة العلم فاذا اثبت الكلية بهذا
النظر المخصوص يلزم اثبات افادة هذا النظر المخصوص بنفسه وهذا النظر المخصوص
في اثبات تلك القضية الكلية وقد يقال معنى اثبات الحكم اه هذا اشارة الى منع
اللازم في قوله اثبات افادة النظر بافادة النظر والى منع لزوم الدور ايضا وحاصله
ان يقال معنى اثبات افادة النظر استفادة العلم بافادة النظر من نفس افادة
النظر ولا خلل فيها وليس فيه الدور ولا توقف الشيء على نفسه لكن ذلك ممنوع وقوله
وقد نبه الشارح حاصله بيان ان اللازم هو استفادة العلم بافادة النظر من
نفس نحو ان اللازم هاهنا استفادة بافادة النظر من نفس العلم بافادة
النظر [illegible] توقف الشيء على نفسه [illegible] وقوله وقد نبه الشارح

على احكام جزئياتها اي جزئيات موضوعها
وهي من جملة جزئيات موضوعها
ما ذكرنا آنفا اعني قولنا النتيجة في كل نظر
قاس [illegible] فينبغي ان يكون القضية الكلية
المذكورة مشتملة صح

بافادة النظر صح

اي هو حق قطعا وكل ما هو كذلك
فهو حق قطعا بالنتيجة في كل صحيح حقه قطعا صح

حاصله بيان ان اللازم هو النفي وثبوت العلم بافادة النظر من نفس العلم بافادة النظر
فيصح فيه المثال المذكور قوله فانه دور لان توقف الشيء على نفسه الذي هو حاصل الدور
هذا المبحث يعني ان الدور هو توقف الشيء على ما يتوقف فيه فهناك شيئان كل واحد منهما
يتوقف على الآخر فيلزم من ذلك توقف كل واحد منهما على نفسه ثم ان اللازم من اثبات
النظر بالنظر هو توقف الشيء على نفسه دون الدور لانه ليس ثمة شيئان فاطلاق الدور
عليها كان من قبيل اطلاق الملزوم على اللازم وكان يحمل الدور على معناه اللغوي
بان يقول لا بيان كون النظر مطلقا مفيدا للعلم بالنظر المخصوص يستلزم الدور
بناء على ان افادة هذا النظر المخصوص موقوف على افادة النظر مطلقا بان
يقال هذا نظر وكل نظر يفيد العلم فالاول ... ويفيد فيه ملاحظة هذا فيه الى
للشق الاول من ترديد السؤال المذكور على ما افاده الامام الرازي حيث قال
لا من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة ولا ... فان اللازم
منه بالتعقل اليه يجزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لا حاجة فيه
الا الى تعقل الطرفين على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما وقوله ... لال
من الآثار ... والشاهد ... من اهل العلم ... ارباب
الصنائع فانا نستدل ... على ان ... وان ... وقد ...
... وقوله ... من الاخبار من الاحاديث النبوية مثل قوله ... لا ...
... في ... من ... العقلاء الذين والنظر
قد ثبت بالنظر المخصوص حاصله انا نثبت الكلية الشخصية ضرورية ويجوز
ان يكون الكلية نظرية والشخصية نظرية ضرورية اذ لم تؤخذ بعنوان الكلية

يلزم

يلزم نظرية المحمول فيها ايضا فاللازم اثبات حكم هذا النظر من حيث انه يكون
من حيث خصوص ذاته ولا خلل فيه هذا هو تحقيق الحق في هذا المقام فرع عكس
طرفات الاوهام هذا المبحث قوله والنظر قد ثبت بنظر مخصوص هذا الجواب
للشق الثاني من ترديد السؤال المذكور على ما افاده امام الحرمين وقوله انا نثبت
الكلية الشخصية ضرورية المراد بالكلية ههنا قولنا كل نظر صحيح مقرون بالشرائط
يفيد العلم والمراد بالشخصية هو هذه القضية المخصوصة وهي ان يقال قولنا العالم
متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم ثم اثبات تلك الكلية كان موقوفا
على اثبات هذه الشخصية واما اثبات هذه الشخصية فبديهي لا حاجة الى نظر و
ترتيب المقدمات اذ لم تؤخذ هذه الشخصية بعنوان القضية الكلية فلا
يلزم الدور اصلا وقوله فيلزم نظرية المحمول فيها ايضا هذا قيد للمنفي في قوله
لم تؤخذ وليس بقيد للنفي فيه يعني ان موضوع الشخصية اذا اخذ بعنوان
موضوع الكلية لزم ان يكون اثبات المحمول للموضوع نظريا في الشخصية ايضا (نظريا في الكلية صح)
اذ كان اثبات المحمول للموضوع قد عرفت واذا اخذ موضوع الشخصية من
حيث ذاته اذ لم تؤخذ بعنوان موضوع الكلية كان اثبات المحمول للموضوع
في هذه الشخصية بديهيا لا نظريا حتى يلزم الدور ثم ان عنوان الموضوع في
الكلية المذكورة هو مفهوم موضوعها اعني مفهوم النظر وهو ترتيب امور معلومة للتادي
الى المجهول مثلا وقوله فاللازم اثبات حكم هذا النظر الى قوله ولا خلل فيه
لا حاجة الى ذكر هذا الكلام في دفع الدور اذ يكفي في دفع الدور ذكر بداهة
الشخصية بل انما ذكره ههنا ... توقف الشيء على نفسه ... ان في الشخصية

جهتان متغايرتان احديهما موقوفة على الاخرى من غير تمكن قوله ولا مخل فيه اى
ولا يلزم توقف الشيء على نفسه واعلم ان المراد بالنظر المخصوص هو النظر المخصوص
منهما في ظاهر كلام الشارح والمحشي رحمه الله وهو قولنا العالم متغير وكل متغير حادث فهذا النظر
هو النظر الذي وقع جزءا من القضية الشخصية الكلية المذكورة والاولى ان يراد بالنظر
منهما ما هو الموصل الى ترتيب القضية الكلية المذكورة وذلك الموصل هو الترتيب
هو المجموع المركب من قولنا العالم متغير وكل متغير حادث لا قولنا بل كونه قطعيا
مفروغا شرائطه وانما كون هذا المجموع مفيدا فهو بديهي مع كونه بديهيا لا مدخل له
في اثبات الكلية النظرية الا ملاحظة كون هذا المجموع مفيدا للعلم بل يكفينا
معرفة ان هذا المجموع من حيث هو قطعي النظر من كونه مفيدا للعلم فلم يلزم
الدور ولا توقف الشيء على نفسه هذا التفصيل الذي في هذا المقام يتضح الكل
الكلام قوله من غير احتياج الى الفكر والا وجب ان يقول من غير احتياج الى
السبب لان ما بادى التوجه لا احتياج الى مطلق السبب فيصلح تفسيرا للاول التوجه
لا يلائم تقريب الشارح كما لا يخفى انشاء الله لكن هذا الكلام فنقول لا احتياج الى
مطلق السبب اى لا احتياج الى سبب هو غير العقل فذكر السبب يشمل الحدس والحس
ونظر العقل وغيره فكيف ليس المراد انه لا احتياج الى سبب اصلا اذ العقل هو سبب
في الادراكات قطعا وقوله لا يلائم تقريب الشارح لان الشارح قد فسر الاكتساب
فيما بعد بما يعم الاعم المتناول للاستدلال وغيره من البديهيات فهو مبطل قوله
من احتياج الى الفكر نقيض لاول التوجه لزم ان يكون الضروري اعم من الاولي
وغيره فيلزم ان يكون بين الاكتساب والضروري عموم وخصوص من وجه فيلزم

احدهما جهة كونها نظرية والثانية جهة كونها ضرورية انما نثبت جهة النظري بجهة الضروري فلا يلزم منه اثبات النظر بالنظر فلا يلزم الدور على ما لا يخفى للمتأمل

الترافع بينهما مع ان المص قد جعلها امرين متقابلين هذا قلت قوله
فهو ضروري كما لم يعلم ان الظاهر من عبارة المص ثم تقرير الشارح ان الضروري
في مقابلة الاكتساب يعني لما علم عبارة الشارح الاكتساب بالاكتساب ويرد عليه ان
المثال المذكور يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين للتعدد
وانه يلزم ان يكون حال بعض العلوم الثابتة في العقل كالتجربيات والحدسيات
مجهولا فالاولى ما في بعض الشروح من البداهة عدم توسط النظر والاول التوجه
والضروري يقابل الكسبي والاستدلالي ومن ههنا ظهر ان هذا الكلام فنقول
ان الضروري في مقابلة الاكتساب فعلى هذا يكون معنى الضروري هو ما لا يكون
تحصيله مقدورا للمخلوق كما يذكره الشارح فيما بعد وقوله يتوقف على الالتفات
المقدور والحق ان الالتفات في المذكور ونحوه غير مقدور وكذلك تصور الطرفين
غير مقدور لان لا معنى للالتفات الى الشيء الا تصوره فكل الشيء بخصوصه والتوجه
الى خصوصيته فلو كان هذا التوجه مقدورا بالقدرة والاختيار لكان مسبوقا
بالقصد والاختيار فيلزم ان يكون هناك توجه آخر سابق على التوجه المذكور
لكن اللازم باطل كما لا يخفى نعم لو كان مثلا مقدورا الى الاشياء المعلومة على
الاجمال لكن ذلك لا يكفي في الالتفات الى الشيء بخصوصه مع ان الكلام فيه قوله
فالاولى ما في بعض الشروح من ان البداهة عدم توسط النظر والظاهر ان مقصود
الشارح من قوله او توقف التوجه هذا في بعض الشروح من ان البداهة عدم
[illegible]
[illegible]

حاصلا

اي الذهن اولا التوجه في معقوله بتوله من غير احتياج الى الفكر لئلا يلزم الايهام
الى معنى الاخص للبداهة فان الاوليات والتجربيات وغيرهما مندرجة في المعنى
الاعم المخصوص فيها وان المتصف بالضرورة منهما هو المعنى الاعم المقابل
الاستدلالي فيكون مراده بالبداهة بالمعنى الاعم واما الاكتسابي على ما فسره ان الاعم
فهو اعم من الاستدلالي مطلقا للبديهي ومن الضروري من وجه لكن كونه مقابلا
للضروري اعتبر في عبارة المص وتقديره به ممنوع ثم لو كان المص ما يثبت بالبداهة
فهو ضروري وما يثبت بالاستدلال فهو الاكتسابي يلزم الحسن في الضروري والاكتسابي
لظهور انحصار الضروري فيما ثبت بالبداهة وانحصار الاكتسابي فيما ثبت بالاستدلال
ثم يفهم ان الاكتسابي يقابل الضروري كما ان ما يثبت بالبداهة صار مقابلا لما ثبت
بالاستدلال لكن المص ذكرهما بدون ذكر الجنس فلا يفهم الانحصار فلا يفهم
المقابلة بينهما بل يجوز ان يكون بينهما عموم من وجه كما ذكره ان الاعم ويجوز ان لا
يكون تفصيلا اي كلية ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة اذ من اقسام الحادث
فلا يلزم العلم لحقيقة الواجب تعالى ضروريا لكن يرد عليه ان بعضهم ادرج
الحسيات في هذا التفسير لتوقفها على امور غير معدودة لا نعلم ما هي ومتى حصلت
وكيف حصلت بدرجها الاعم في الكسبية القسم وجوابه ان الاعم على التوقف
على غير المقدرة وذكر البعض [illegible] في التوقف المقدرة
هذا قوله فقوله كلية ما عبارة عن العلم الحاصل لا يجوز ان يكون المراد
بالحاصل ... بالفعل او بالقوة يمكن حصوله من الافراد المقدرة
تندرج في ... افراد المحققة والمقدرة الممكنة على ما ذكر في علم الميزان

فاذا عرفت هذا فقوله تفصيلا بامنافيه الى الطبيعة المجردة يتناول تفصيله
الافراد المحققة المقدرة للعلم فيندرج فيه كل علم ما يحصل في الجملة تحقيقا او
تقديرا ملاحظة فيه فيها الا وكل القرينة للاحتية على التوقيف ومن ما فكره
من قوله بقرينة اذ من اقسام العلم الحادث واما العلم بكنه حقيقة الواجب تعالى
فان كان ممتنعا لنا كما ذهب اليه الكل اما بمنع التعقل به لان التعقل ما يرجع
بالامور الواقعة والعلم تعالى بكنهه ليس بواقع بل ليس ممكن عندهم وان كان
العلم بكنه حقيقته تعالى ممكنا كما ذهب اليه المتكلمون وهو الحق فان كان نظريا
فيندرج بقوله ما لا يكون تحصيله مقدورا الا انه لو كان نظريا مقدوره
مقدورا لنا وان كان ضروريا فمقدوره فلا يندرج في قوله ما لا يكون تحصيله مقدورا
واما ما قال يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب تعالى وقوله لتوقفها على امور
غير معدودة لا نعلم ما هي قيل عليه الحكم على غير المعلوم بانه غير مقدور
حكم لا يصح اذ يجوز ان يكون مقدورا لنا وان لم نطلع على طريق تحصيله
المقدور لنا ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض بان يقال بان الحق ان الحكم
مثلا يغلط كثيرا فيرى الصغير كبيرا والكبير صغيرا ويرى الواحد اثنين والاثنين
واحدا ولا شك ان هذا الغلط لا يكون لاسباب نعلم بعضها اجمالا وبعضها
تفصيلا على ما ذكره في موضعه وكذا الحال في الرؤية التي لا غلط لها فربما
فان لها اسبابا مقدورة كتغليب الحدقة وبعضها غير مقدورة ككون المرئي مقابلا
لكونه في غاية الصغر ولا في غاية البعد ولا في غاية القرب ونحو ذلك فنحن لا نعلم
هذه الاسباب اجمالا وتفصيلا وكم من اسباب لا نعلمها والاسباب غير مقدورة

لا نعلم ما هي ومنع حصلت لكن حصلت ونفس ما هذا قال لا به الا في ث وقوله
وجوابه ان الشيء اذا فنع ما افاد بقال ان ما لا دخل للقدرة في تحصيله فهو
ضروري وما له دخل في تحصيله فهو اكتسابي وهذا ما افاده وذكر البعض بقال ان ما لا
يستقل القدرة في تحصيله فهو ضروري وما يستقل هي في تحصيله فهو اكتسابي وعلى
هذا ينبغي ان يكون الاستدلالي والاكتسابي متساويين اذ قد بين في شرح
المواقف ان ما سوى الاستدلالي من الضروريات يتوقف على امور غير
مقدورة بخلاف الاستدلالي فانا اذا نظرنا الى المقدمات نظرا صحيحا
مقدورا لنا خلق الله تعالى العلم عقيب ذلك النظر المقدور بطريق العادة بحيث بلا
لا تتوقف على شيء آخر سوى النظر المقدور لنا لا يقال ان العلم الاستدلالي
كان يتوقف على مقدمة ضرورية وتصورات ضرورية لم تكن مقدورا مستقلة فيه
لانا نقول عدم الاستقلال هناك بواسطة توقفه على تلك الامور الضرورية على الباب غير مقدورة
فيرجع عدم الاستقلال الى تحصيله تلك الامور لا الى تحصيل نفس العلم الاستدلالي
واما تحصيل نفسه فهو بالقدرة الحادثة المقدورة كما مر فتامل وقد يقال
في مقابلة الاستدلالي يشير الى ان الكلام في العلم التصديقي وانهما قسمان
منه هذا الكلام فقوله يشير اليه ما قال في مقابلة الاستدلال ولم يقل في
مقابلة النظري اشارة الى ان الكلام هنا في العلم التصديقي وان الضروري
والاكتسابي هنا قسمان من العلم التصديقي والمشهور هو ان الضروري يكون
في مقابلة النظري ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر سواء كان تصورا او
تصديقا قوله فتظهر انه لا بانقض وجه التناقض ان جعل الضروري في

في مقابلة الاكتسابي وجعل ان ما يحصل بنظر العقل من الكسبي في قسمه الى الضروري
والاستدلالي فكان قسم الشيء قسما منه وما حصل الدفع ان القسم المقابل
الاكتسابي هو القسم المقابل الاستدلالي وليس كذلك كيف يتخيل التناقض
ابتداء ان العلم لا يكون الا بالاكتساب وصاحب البداية جعل الكسبي ما يكون بمباشرة
الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلاثة اقسام فقال اي بنظر العقل
الضروري والاستدلالي فليس المنقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل
سببا لزم فيها منفى ولو سلم فيجوز ان يكون بين المنقسم والاقسام عموم من وجه
من الاسباب المباشرة والمقسم هو الحاصل بالاعم فلا تناقض فلا تلزم بهم على التقسيم
مع الحصر بالحسيات والتجربيات فيحتاج الى جعل قوله من غير فكر تقييد القول باول نظر
فيكون النظري بمعنى الحاصل بدون فكر هذا الكلام فقوله ثم قسمه الى ضرورة يعني
ان صاحب البداية قسم الحاصل بنظر العقل الى الضروري والاكتسابي فكان الضروري
الذي هو قسم الاكتسابي قسما من الاكتسابي فيلزم التناقض وذكر لان كون الضروري ليس
اكتسابي وكونه قسما منه يقتضي انه اكتسابي وفي كونه اكتسابي وغير اكتسابي تناقض جزما و
قوله ثم قسم مطلق الاكتساب يعني ان مطلق الاكتساب ثم مطلق من الاسباب المباشرة
وصاحب البداية قد جعل الضروري هنا قسما من الحاصل من مطلق الاكتساب وهم يجعل قسما
من الحاصل بالاسباب المباشرة بالاعتبار لزم ان يكون قسم الشيء قسما له لكنه لم يجعل كذلك فلم يحصل
التناقض ولكن ان نقول كيف يتخيل التناقض هنا مع ان صاحب البداية قد جعل بانه العلم
الحق الحاصل من اجزاء مثلا للضروري الحاصل بنظر العقل وقد اعترف المحشي فما بين هذا
المكانية تتوقف على الالتفات المقدور ... ... الضروري

قسيما للاكتسابي يقتضي ان يكون الضروري

ثم لو جعلهم قسما من ... الاسباب المباشرة بان اختيار ... لزم

الى حاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري قسيما له فيلزم
ان يكون قسيم الشيء قسما منه فقال ان تخيل انه نقض ليس امرا بعيدا فيحتاج كلام صاحب
البداية الى جواب الشارح بتحرير يتضح لمن له ادنى تأمل وقوله ولو سلم ان المقسم اسباب العلم
وقوله فيكون نظر العقل اعم من وجه من هذا التفسير لما تقرر في موضعه انه يجوز ان يكون بين
المقسم والاقسام عموم من وجه ولا يخفى ان العقل بان يكون بين المقسم والاقسام
عموم من وجه غير مقبول عند المحققين وقوله المقسم هو الحاصل بالاعم اراد بالمقسم
ههنا العلم الحادث الذي هو مورد التقسيم حيث قال العلم الحادث نوعان وهذا
العلم الحادث هو الحادث بالسبب الاعم المتناول لجميع اسباب العلم فنقول فلا نسلم نقضا
اصلا وذلك لان حاصل كلام صاحب البداية هو ان يقال مثلا العلم الحادث نوعان
ضروري وهو ما يحصل في العبد من غير اختياره واكتسابي وهو ما يحصل في العبد
بمباشرة اسبابه والاسباب المباشرة ثلثة اقسام احدها نظر العقل وهو الذي كان اخص
من السبب المباشرة ثم ان العلم الحاصل من نظر العقل نوعان احدهما هو الضروري وهو الذي
يحصل في العبد من غير اختياره واعرف هذا فلذلك لا نسلم نقضا في كلامه اصلا
لان الضروري في كلامه قد جعل قسيما للاكتسابي ولكن لم يجعل قسما منه واما جعل
قسما من الحاصل من نظر العقل لكن الحاصل من نظر العقل ليس قسما من الاكتسابي
بل هو اعم منه من وجه فلا يلزم ان يكون الشيء قسما منه فلا نسلم نقضا اصلا فقوله
فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر وانت تعلم بان هذا الكلام اعتراف منه بان
البدهيات والتجربيات ونحوها الضروريات المعدودة كانت مندرجة في مطلق
الضروري ولا شك في اعتبار كونه ضروريا مندرجا في الحاصل بمباشرة الاسباب

من الاكتسابي وقد كان الضروري قسيما للاكتسابي فهو الضروري بمعنى والقسم منه هو
الضروري بمعنى آخر قوله صرح به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة فيحتاج
الى دفعه بانه لما لم يتعلق به سببا مستقلا في صحيح ادراك وجوه في العقل مثل
الحدس والتجربة والوجدان هذا كلامه فنقول فيحتاج بالنصب عطفا على قوله صرح
به بمعنى ان الالهام ليس من اسباب العلم وان لم يكن من اسباب العلم لم يرد الاعتراض
على الحصر وان لم يرد به الاعتراض على الحصر لم يحتج الى دفعه بانه لما لم يتعلق
به العلم الى ما ذكره ان في ما بعده من قوله الظاهر الى قوله فلا نكران
قد يحصل به العلم يدل دلالة صريحة على ان الالهام من اسباب العلم الا انه لم يكن
سببا يحصل به العلم العامة الخلق ويصلح الالزام على الغير بعده سببا مستقلا والاولى
في توجيه المتن والشرح ههنا ان يقال ان الالهام ليس سببا مستقلا من اسباب العلم
لكن يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلثة واما هو راجع الى العقل واما العلم
الحاصل به فهو مندرج في الضروري بالمعنى الاخص المقابل للاكتسابي ومثاله العلم الحاصل
في نفس ام موسى عم بان قذفته في التابوت فان هذا العلم قد احدثه الله تعالى
في نفسها من غير كسبها واختيارها قال بعضها الا ما قيل انما قال عند اهل الحق احترازا
عما نقل عن بعض المتصوفة وبعض الروافض انه سبب مستقل من اسباب العلم
قوله الا ان تخصيص بالذكر مما لا وجه له قيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت قال ان الخبر
صحيح عند الناس ما الشيء غير ان لم يبه نوا عن لمى وجوابه انه خلاف الظاهر وفيه
استدراك وايهام بخلاف المقصود فنقول انه خلاف الظاهر لان
المتبادر عند اطلاق الصحة هو ما يقابل معنى الني وهو ليس بمراد ههنا لان

لان الابهام ليس من اسباب المعرفة بنا والنفي ايضا وقوله فيه استدراك لان المسلم ان الفهم منهما بمعنى الثبوت لكن ذكر الثبوت مستدرك ان يكفي ان يقال ليس من اسباب المعرفة بالشي وقوله وابهام لجلدة فالمقصود ان المفهوم منهما كما يتناول الثبوت يتناول النفي ايضا قال بعض الافاضل المراد من جهة الشي ثبوته ونفيه وفيه محا وجه المطابقة الواقع ثبوتا كان او نفيا قوله فلانه اراد بالعلم ما يشمل لمعه لان منهما غير مرضي فما قبل هذا الكلام يشعر ان لمعه لان منهما غير وافق موقعها فانه قول على عدم جزم الشارح بان المصنف اراد بالعلم ما لا يشملها لكن عدم جزمه بذلك باطل لان العلم عند اهل الحق هو صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض وان العلم عند اهل الكلام هو ان الظن والاعتقاد لا يدخل في العلم الذي هو صفة تنجلي بها المذكور لمن قامت هي به وان هذا المعنى يتناول غير اليقينيات ايضا وذكر في شرح المواقف ان العلم ان الادراك مطلقا ليتناول الظنيات ايضا ان قلنا ان الحكم منقسم الى منقسم وذكر في مواقفه ان اراد بالعلم مطلق التصديق يتناول الادراك الظني لانه من علم الكلام ايضا اذا عرفت ما اورده ها هنا لم يكن لمعه لان منهما غير مرضيه قوله ما يعلم به الصانع الخ بيان لوجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور والا يلزم به الاستدراك هذا الكلام نقول ان بيان وجه التسمية ولعل هذا مبني على ان العالم ما هو في العلم بمعنى العلامة نقل الجوهري في الصحاح والعلم الاثر يستدل به على الطريق وقوله كما هو المشهور رد كونه من التعريف هو المشهور وقوله والا يلزم الاستدراك لان قوله ما سوى الله تعالى من الموجودات يكون تعريفا جامعا ومانعا فذكر قوله ما يعلم به الصانع فان التعريف

دمانعا

ند

قد لم جامعا قبله وانت خبير بان جعله جزء التعريف لا يلزم ان يكون للاحتراز فقط وانما يذكر لغاية الفضل كما في تعريف الحيوان بانه جسم نام حساس متحرك بالارادة جزء من التعريف مع انه لا يكون من الاحتراز فكذا قوله ما يعلم به الصانع جاز ان يكون جزءا من التعريف وذكر بيان وجه التسمية لا للاحتراز عن شي هذا والحق ان هذا القيد لا بد منه في التعريف فان الحيوان مثلا لا يسمى بالعالم بمجرد كونه ما سوى الله تعالى بل به مع اعتبار كونه ما يعلم به الصانع قوله يقال عالم الاجسام اشارة الى ان المراد وما سوى الله تعالى من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم والى ان العالم اسم للقدر المشترك بينهما فيطلق على كل منها ويعم الكل والا لما صح جمعه هذا الكلام نقول وعلى الكل اي يطلق على كل الاجناس كما يطلق على كل واحد منها فاذا اطلق على الكل منها يكون الالف واللام للاستغراق فنقول العالم بجميع اجزائه هو بجميع افراده الدالة فيه محدث وجاز ان يكون الالف واللام للعهد بناء على ان جنسها سوى الله تعالى من الموجودات فرد من افراد العالم وهذا الفرد المعهود هو المراد من لفظ العالم ههنا وتعبيره مفهوم الكلي بانه معنى واحد صادق على جميع الكليات وهو ذكر لان صادقا على نفسه لان كل واحد من الكليات مفهوم الكلي بجميع اجزائه اي هذا الجنس المعهود الذي هو فرد من افراده نفسه بجميع اجزائه الدالة فيه محدث وقوله الا انه يهم للكل لا يحتمل جاز ان يكون اشارة للجواب بالاشتراك اللفظي لانا نقول الاصل عدم الاشتراك اللفظي ولا يصار اليه الا لضرورة ولا ضرورة ههنا فان رابطها مع لازمها تمييز المراد
ولا يصار في التعريف الى الاشتراك ... بل يقال ...

في هذه الدار بشيء غير زيد فانه لا يختلف الحال بكون فيها لشيء غير هي الان ان والمتاع وان كان له صفات كثيرة كسواده وابيضاضه وطوله وقصره الا غير ذلك

وقوله بمواده اي بهيولاتها وقوله صورها اي صورها التي النوعية و

الشخصية فانهم كانوا يجعلون ان في كل جسم صورة جسمية وصورة نوعية

وصورة شخصية وكلها قديمة في الافلاك قوله لكنها بالنوع المشهور ان الصورة

النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكنه يشكل

بحال صورة الكيفيات في امزجة المواليد العنصرية بالنوع فكان الشارح ملاك

هذا اوراد النوع الاضافي فقوله قديمة بالجنس يعني ان البعض

عندهم كونها قديمة بالجنس واما قديمة بالنوع ففيه تبعض عندهم لانهم كانوا لا يجوزون

بحدوث نوع النار مثلا بسبب كره فلك القمر متى يحدث النار في المواد التي لم

تكن الى قمر ثم تنقلب الهواء نارا فعلى هذا كانت الصورة النوعية النارية حادثة

بالنوع ولكنها قديمة بالجنس لان الصورة العنصرية جنس واحد قديم عندهم

ولكنه يشكل ببقاء صور الكيفيات لانهم يدعون انه تنقص في بقاء صور

العناصر الاربعة في امزجة الحيوانات والنباتات والمعادن وان كل واحد

من تلك الصور الاربع قديمة بالنوع في امزجة هذه المواليد الثلثة قوله

فكان الشارح مال الى هذا الى الكون صور العناصر باقية في امزجة المواليد

الثلثة العنصرية فهذا امكان انها قديمة بالنوع ولم يقل بالجنس وقوله واراد النوع

الاضافي اي والشارح لكلامه على ما هو المشهور واراد بالنوع الاضافي بناء

على ان النوع والجنس بناء على ان الجنس نوع بالنسبة الى ما هو الاعم منه فقوله لكن

اضافي

بالنوع

بالنوع اي لكن بالجنس الذي هو النوع الاضافي وكذا ان نقول ان الشارح اراد بالصور

منها الصورة الجسمية لا النوعية فقوله صورها اي صورها الجسمية لكن

بالنوع فانهم اتفقوا على ان الصورة الجسمية قديمة بالنوع واما هيولى العالم

فهي قديمة بالشخص عندهم فان الشارح لكن بعض الاشياء اي العنصر ثم يكون ذلك

حدوثا ذاتيا وقوله لا بمعنى سبق العدم عليه وجودا سبقا زمانيا وقوله

بعضيته جعلها اقسام العالم اي انما قسرنا كلمة ما بالممكن بسبب البعضية فالاشياء

لا يتناول الواجب تعالى قوله ومعنى قيامه بذاته اي قيام العابر والممكن قيد

بالحال فانه احتراز عن قيامه تعالى بذاته ولا يخفى ان هذا التعريف يصدق

على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين [illegible]

فقوله احتراز عن قيامه تعالى بذاته ومعنى قيام الواجب تعالى بذاته هو استغناؤه

بذاته عن المحل في تقومه وقوله كالسرير يعني ان السرير مثلا يصدق عليه انه

متحيز بنفسه وان تحيزه غير تابع لتحيز شيء آخر مع ان السرير مركب من الجوهر والعرض

وقوله والمشهور ان السرير مثلا عبارة عن جواهر مخصوصة متألفة تأليفا

مخصوصا بحيث يعرض عليها هيئة مخصوصة ومن صورة ولا شك ان هذا

للجواهر اعيان قائمة وان هذا التأليف المخصوص ليس جزءا منها وانما هو شرط

لعروض الوحدة عليها في اعتبار مجموعها سريرا واحدا قائما بذاته ومؤلفة من تلك

الجواهر المخصوصة تأليفا موجبا لوحدته مع عروض له المراد مخصوصة كالهيئة

الصورة التي للسرير والالوان ونحوها لا يشكل الى عرضية لها فلا نقض بالسرير

كما توهم ان المجموع المركب من الجوهر والعرض فهو ليس بواحد حقيقة والكلام فيها

وكان نوايستحق ان يحدد شاذ زمانية

من ان السرير ليس بعين [illegible] الكون عندنا هل هو الكل ان يقال

حد واحد صنعية فلا يرد النقض ايضا على ان القول بان هذا الجوهر متحيز
لنفسه ممنوع او هو قائم في غيره لشيء آخر وذلك الشيء الآخر هو الجوهر الذي
وقع جزءا من هذا الجوهر فلا اشكال قوله هو وجوده في الموضوع الى قوله جزءا
اذ لم يعين وجوده في الموضوع وقيامه به وليس شيئا اذ يصح ان يقال وجوده في نفسه
وقام بالجسم امكان ثبوت الشيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد
الثبوتان كذا في شرح المواقف هذا كلامه فنقول فيصح ان يقال وجد في
نفسه فقام بالجسم هذا اشارة الى ما هو المشهور من ان هيئة الشيء البسيط متحدة
مع هيئة المركبة وكذلك هيئة امكان البسيط فكيف تتحد الهيئتان وهذا جواب
عنه تحمل لكلام الشارح على التاخر لعدم التمايز بين الوجودين فيهان في الجهة
ذكره في شرح المواقف ومعنى وجوده في الموضوع هو ان يكون في وجوده في نفسه
هو وجوده في الموضوع بحيث لا يتمايزان في الاشارة الحسية كالكون مع المتلون
فان الاشارة اليهما ليست واحدة لان كل واحد منهما ينفك بالامكان على الآخر
عن مكان الامكان في ستكنه الاشارة ايضا فان الشارح من قيام الشيء بذاته
استغناؤه عن محل يتقوم به فان قيل ان الصورة جوهر عندهم مع كونها حالة في
الهيولى ويمتنع انفكاكها عنها قلنا نعم لكن الهيولى لا يتقوم الصورة او
الهيولى ليست محلا للصورة في وجودها وانما هي محل لها في تشكلها والاحتياج
في التشكل ليس قياما فاذا بطل ما يرد النقض بالصورة على ما قالوا وقد يبقى
الفضلاء الكاملين ان قيام الشيء بالشيء اما بمعنى القيام لشيء بذاته بنفسه او يتقرر
باختصاص الشيء الآخر يتقوم به فلا يجتمع المتنافيان في مادة واحدة واما على ما ذكر

فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم في المكان كا...

الشارح من قوله ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به اختصاصا ملاصقا بحيث يصير
بدا ان الشيء بذاته اي مستغنيا عن محل يتقومه وقائما بغيره ايضا اختصاص
الناعت بالمنعوت يكون كالصورة القائمة بذاتها وبالهيولى ايضا بالمعنى المذكور
اعني الطول والعرض والعمق يعني البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا
يعني ان الطول هو الامتداد المفروض اولا والعرض هو الامتداد
المفروض ثانيا والعمق هو الامتداد المفروض ثالثا وقيل هو الطول الامتداد
وهي والعرض اقصرهما والعمق هو الامتداد الثالث القاطع لكل منهما
على زوايا قائمة قوله ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة اذ بان
التقاطع يتحقق باربعة بان يتقاطع اثنان ويخرج من ملتقاهما ثالث يقوم عليه
رابع ... وهو ما ذكر في شرح المواقف فلنسم الجزء الاول اد
والجزء الثاني ب والثالث ج والرابع ... ثلثة ابعاد متقاطعة على زوايا
قائمة البعد الاول مجموع اب والثاني مجموع اج وبعد الثالث
مجموع د ب فكل بعد مركب من جزئين والجزء ... هو جزء مشترك بين
الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة قوله راجع الا اصطلاحا
وان كان راجعا الى الاختلاف واللغة كما في المواقف ذكره في شرحه
المواقف والنزاع لفظي راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو في جهة
واحدة او على المنقسم في الجهات الثلث انتهى كلامه وقوله والا فلا
راجعا الى اللفظ يعني او مراد الشارح هنا هو ان النزاع المذكور ليس
نزاعا لفظيا راجعا الى مجرد الاصطلاح بل هو نزاع لفظي راجع الى اللغة

الجزء الثاني جـ هـ ... ب مجنب اج
الرابع ووقع في موضع ...
بحذاء ب ثم دفوق ب ...

وليعلم ان النزاع بيننا وبين المعتزلة نزاع لفظي لما علمت انما هو من نزع الوقف
واما النزاع فيما بين المعتزلة في اقل ما يتركب منه الجسم هل ثمانية اجزاء او اربعة
او ثلثة بعد ان قد قد ان معنى الجسم هو المؤلف المنقسم في الجهات الثلث فذلك
نزاع معنوي في ان من الذي وضع معنى الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب من ثلثة
اجزاء ولا فالاشبه ... والكلام في الجسم الذي هو جسم لا جسمية ذكره في الصحاح في
الجسم الجسد وقد جسم الشي اي عظم والاجسم الاعظم قوله ولا فرضا مطابقا
للواقع والا فللعقل فرض كل شي ... اعلم ان القسمة الوهمية اما
يكون متعلقة بشي ذي وضع صغير ... في الخيال له امتداد ... في المثال ايضا
بحيث يحكم الوهم باعتبار طرف من طرف اخر من ذلك الشي واما القسمة العقلية
فقد يكون متعلقة بشي متصور بوجه جزئي له طرفان في نفس الامر وقد يكون
متعلقة بشي متصور بوجه كلي بحيث يحكم العقل باعتبار طرف من طرف اخر
من ذلك الشي فكلاهما مطابقا للواقع واما الامر الذي لا ... اصلا فلا يمكن للعقل
لا للوهم ان يفرض فيه شيئا غير شي فرضا مطابقا للواقع واما الفرض الغير
المطابق فلا عبرة به قوله ... والمنع وان امكن دفعه بان التقسيم
... ثبت وجوده لا يقال ... جزء لا يدل الدليل على حدوثه بانه لم ... من
... بيان حدوث العالم بجميع اجزائه وابعاضه ... جوهر مركب بجوهر
وحد المركب في الجسم ... العرض بان حدوث اجزائه المعلوم في ... بيان
حدوث المحتمل لا ما فيه وامثال المركب في المجردات ... يديرالية ...
[illegible]

بقوله ان امكن ونحوه وحل المقام هو ان يقال الحق ان الجواهر ولم يقل
وهو الجوهر لانه لو قال وهو الجوهر لتوهم منه حصر ما لا يتركب في الجوهر الفرد
فيرد على هذا الحصر المنع بان ما لا يتركب لا ينحصر في الجوهر الفرد وان امكن
دفع هذا المنع بان المتصف ... ما ثبت وجوده قوله وامثال في
هذا الجزء قوله لا يدل الدليل على ... انه صفة جزء قوله بانه
... من جزء المتن وههنا بحث لانه ليس في العالم جزء لا يدل الدليل
على حدوثه وذلك لان الجزء لو وجد فلا يخلو عن الحركة والسكونات حادث وكل
ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وسيجي هذا الدليل في الشرح انه ان قلت
فان قيل المراد من الجزء الجوهر الفرد صح نفي ما ذكرتم بل المراد من الجزء
ههنا الجوهر المجرد لانه جزء من العالم مع ان الدليل لا يدل على حدوث الجوهر
المجرد قلنا فيما هذا البعيد ... لا يجاب عن ... وذلك لان السؤال
المذكور بعينه لا يجاب عن جوابه مذكور في الشرح قوله وههنا ابحاث
الاول ان فلا حاجة الى ... وههنا قوله ولم يلتفت البال الى حد
مركب المجردات واما التفت الى ذكر العقول والنفوس المجردة قال ...
لو وضع كرة حقيقية ... جسم يمكن ان يفرض في وسط نقطة بحيث يكون
الخطوط الى ... منها ... على السواء قوله خط بالفعل مستقيم لان
اللازم ... ان ... الخط بالفعل بيان في الكرة الحقيقية
فقوله الا ان اللازم هذا يعني ان اللازم من ...
... من الكرة السطح الحقيقي ... وجود الخط المستقيم في الكرة ...

ما فرضنا الكرة حقيقية هذا خلف وقوله لا نبا في الكرة الحقيقية اي على مذهب
الحكماء فان الموجود بالفعل في الكرة الحقيقية على مذهب الحكماء هو السطح الواحد
المحيط بها دون الخط المستدير واما على مذهب المتكلمين فالخط المستدير بالفعل
لا نبا في الكرة الحقيقية وذلك انما يتصور في المتناهي لبداهة ان العقل
جازم بان جميع مراتب الاعداد او اكثر مما بعد العشرة منها وكذا اكثر تعلقات
علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته هذا الدم واجيب عن هذا الاعتراض
بان قوله ان اكثر الاجزاء وقلتها انما يتصور في المتناهي يكون الا في الموجودات المحققة فلا تنقض بمراتب الاعداد اصلا ولا بتعلقات علمه تعالى و
لا القدرة ايضا وفيه نظر فان تعلقات علمه تعالى في نفس الامر ولا شك ان جميع
التعلقات العلمية اكثر من الجملة التي اخرجت بدون العشرة ان كانت الجملة هذا
وكذا ان نقول فيه توجيه كلام الشارح ههنا ان الاكثر الاجزاء وقلتها انما يتصور
في المتناهي واما في غير المتناهي فلا يظهر فيه القلة والكثرة فان لخردلة مثلا
لو كان غير متناهية من الاجزاء وان كان عظمها ومقدارها غير متناه المقدار في
لكن الفرق بين الخردلة والجبل باعتبار المقدار في الصغر والعظم ظاهر
مكشوف الثاني حاصل هذا الوجه ان كل ممكن مقدور الله تعالى فله ان
يوجد الافتراقات الممكن وهي غير متناهية في كل مفترق واحد جزء لا يتجزى او
لو امكن افتراقه مرة بعد اخرى لزم قدرة الله تعالى عليه فيوجد حركة الا
فتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضنا مفترقا واحدا وان لم يمكن افتراقه ثبت
المدعى وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح فنقول في كل مفترق

وان لم يكن موجودة محققة في الخارج لكنها امور اعتبارية محققة في نفس الامر يتصور علم

[illegible]

واحد

واحد جزء لا يتجزى مسلما انه لا يتجزى في الخارج ولكن لا نسلم انه لا يتجزى في الوهم و
مراد الشارح بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية هو ان الافتراق الوهمي
ممكن لا الى نهاية وليس مراده ان الافتراق الخارجي بالفعل ممكن لا الى نهاية او
لا يقول به عاقل فنقول فلم يكن ما فرضنا مفترقا واحدا سلمنا انا ما فرضنا
مفترقا واحدا لم يكن مفترقا واحدا لكن بطلانه ممنوع لان المفروض ان كل
جسم قابل الانقسامات بالفعل الى غير النهاية فيكون كل مفترق من الجسم قابلا
للانقسامات بالفعل الى لا نهاية فلو يوجد هناك مفترق واحد اصلا
ثم يوجد المفترق الواحد في فرضك لكن الاعتبار في فرضك لا غير مطابق لو
ولا بد في هذا الاحتمال من دليل فما من ورد النقد المنع عليه وقوله
هذا لا يرد اعتراض الشارح هذا بل يرد كما عرفت انفا على ثبوت
النقطة ان تلك النقطة نهاية للخط ولا خط بالفعل في الكرة فلا نقطة
ثبتت تلك القضية مهملة لا كلية فان نهاية احد سطح الجسم المخروطي نقطة بلا
خط وكذا المركز هذا الدم ولا خط بالفعل في الكرة فان الكرة يحيط بها
سطح واحد كرة لم يبق فيه بالفعل ولا نقطة ايضا وقوله تلك القضية مهملة
يعني ان قولهم النقطة نهاية للخط قضية مهملة لا قضية كلية فلم لا يجوز ان
يقع في الكرة الحقيقية نقطة موجودة في نفس الامر حاصلها الا التماس بين
الكرة المذكورة وبين السطح الحقيقي فان قبل تماسها بجوهرها ضروري فلا يحتاج
الى اثبات بالضرورة ممنوعة بل المسلم هو الذي اوجد انما عاس لا في شيء غير منقسم واما
ان هذا الشيء جوهر فهو ممنوع وقوله فان نهاية احد سطحي الجسم المخروطي

آل غيب

في

به سطحان محيطان به احدهما في جانب راسه والآخر في جانب قاعدته ثم ان السطح الذي يحيط به في جانب راسه ينتهي الى نقطة موجودة بالفعل لا النقطة الموجودة في جانب
راس الابرة مثلا فان السطح المحيط بجانب راس الابرة ينتهي الى تلك النقطة بتقدم
وقوله وكذا المركز يعني ان مركز العالم ونحوه من المركز ونحوه كلها امور موجودة
عندهم والحق ان امثال ذلك كلها امور موهومة بلا تحقق له في الخارج لكن مما يترتب
عليه احكام صحيحة في نفسه نزلت منزلة الموجودات في نفس الامر فالاشبه ان الحق
الموافق ان امثال هذه الامور وان لم يكن موجودة في الخارج لكنها امور موهومة
متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس الامر كما يشهد به الفطرة السليمة وليست من
التخيلات الكاذبة كانياب الاغوال والانسان ذي الراسين بل يكشف بهذه
الامور احكام الافلاك والارض وما فيهما من المعاني الحكمية وعجائب الفطرة
بحيث لا يتميز الواقف عليها في عظمة مبدعها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا انتهى
كلامه فان قلت انا كانت النقطة امرا وهميا لم يتصور ان يكون الحاصل بين
الكرة الحقيقية والسطح الحقيقي لان تماس الموجود للموجود لا يكون الا بالموجود
قلنا نعم لا يجوز ان يكون الامر الوهمي سببا لتماس الموجود للموجود كما ان الامر
العدمي قد يكون سببا للامور الوجودية على ما هو المشهور فان قيل لا ملاء
لها في الملابس حلول السريان فيلزم في امتدادها حاصلا بجملته في المحل بجملته ايضا
سمي حلوله فيه حلول السريان كحلول الصفة في الجسم وان لم يكن حاصلا بجملته
بل كان حاصلا فيه بطرفه يسمى حلول الجوار كحلول النقطة في الخط وقوله وان
العظم والصغر باعتبار المقدار الحاصل به هذا اشارة الى منع المقدمة القائلة بان

الصغر

بان العظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها لا يريد ان للجسم الحقيقي في ذاته
مقدارا فلا يتحمل من غير انفصال شي من اجزائه ومن خارج ولا ينتقص مقداره ما دام يبقى
من غير انفصال شي منه اصلا ونفي خرق الاجسام ولانه في الآخر فبناء فيه
استمرار الامور بعينه ان خرق الاجسام مما يكون في استدار الآخرة فبناء على
استمرار دار الدنيا وبقائها ابدا وكذا لان الهيولى قديمة عندهم واذا كانت قديمة
فهي باقية ابدا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه على ما هو المشهور واذا كانت
الهيولى باقية ابدا لا ينعدم فيها الحشر والمعاد وان كانت مادة جاز فناء ما لكن
لا يجوز اعادتها لا ان اعادة المعدوم بعينه لا يجوز عندهم وفي اثبات الحشر فلا خلاص
من هذه الطريقة المذكورة او الحشر من جميع الاجزاء المتفرقة هذا ممكن بلا شبهة
لا يقال الانسان شخص مركب من العناصر الاربعة فيجوز عندهم ان يحشر الاجساد وبان
يجمع العناصر الاربعة كما قلنا نحن في جميع الجواهر الفردة لانا نقول الصورة
الانسانية في زيد مثلا جزء من بدنه عندهم وكذا الصورة الشخصية
جزء منه عندهم لكن لا يمكن اعادتها عندهم والا يلزم اعادة المعدوم بعينه
وانه غير جائز كما عرفت المبني عليها دوام حركة السموات ادلة
دوامها المذكورة في الكتب الحكمية المتداولة غير مبنية على اصل هندسي لا
انه احله على دليل ينبني عليه فقوله ادلة دوامها مبتدأ وقوله
غير مبنية خبره وقوله ينبني عليه ان يبتني الدليل على اصل الهندسي وان لم يكن بقيل
مسألة دوامها يدل قوله ادلة دوامها لان لا تفيد مسألة دوامها حركة السموات
على اصل الهندسي يبتني لا تفيد لية عليه ايضا فان ذكر ادلتها في

بحدوث الهيولى لا تتوقف على القديم علينا فان كانت حادثة

اذ لو كانت حادثة لاحتاجت الى هيولى اخرى لان كل حادث مسبوق بمادة عندهم

مهنا وذكر بعض الفضلاء ان من اصول هذا انه سهو او تحريف وقع موقع قوله ما هو
الفلسفة كما هو المشهور لانها اصل عند الكل زعم هذا ولو قلت ان قوله المبني عليها
دوام بالصنعة لقوله ظلمات الفلاسفة لان مرجعها جميعا بحسب الطبع وان كان فلف
الا لكن تدبر كل التصحيح فان قلت كلا انما ورد ان اثبات الجزء لتلك صفة
يثبت الجزء فلم يحصل البناء بالبطلان وثبت النفي ابدا قطعيا على ان القول بالسكون
الصغار كما في رسم الجنس يكون له في الجاه علم تمام قال ان زهران لما
هو في بعض الاعراض لا لانه في سائر الاعراض النسبية عندي قال بوجود ما
دل من الوضع والملك والاضافة وان بعضها ان يتعقل فان هذه الاعراض
امور موجودة عند الحكماء يتوقف تعقلها على تعقل المحل بخلاف الكم والكيف
اذ لا يتوقف تعقلها على تعقل المحل كما قالوا قوله قيد هو من تمام
التعريف قبل الاعتراض ولهذا اي بكلمة ما اذ هي عبارة عن الممكن ولا ممكن حادث
واما لانها عرض فلا يصح افرادها هذا كلامه فنقول اذ هي عبارة عن
الممكن والمعنى ان صفاته امور ممكنة في نفس الامر وان قوله ولا ممكن حادث
معناه ان كل ممكن سوى الله تعالى فهو حادث والصواب ان يقول اذ هي عبارة
عن سوى الله تعالى بقرينة ان الكلام هنا في بيان حدوث العالم بجميع اجزائه
فعلى هذا ينبغي ان يكون قوله لحدث في الاجسام والجواهر قضية مهملة
ان الجملة كما في حكمه فان قال الشارح كالالوان قال بعض القدماء لا وجود
للالوان اصلا بل الكل متخيلة كما في الثلج فان اجزاءه جمدية صغارا فتخلف
فارقها الهواء وتخفيفها الضوء فيتخيل ان هناك لسيا [illegible] بياض

هذا

مناك ومن المعترف بوجود الالوان قال بعضهم ان السواد والبياض هما الاصل
وباقي الالوان يحصل بالتركيب منهما على الانحاء المختلفة قال بعضهم الاصل
فيها خمسة السواد والبياض والصفرة والحمرة والخضرة فهذه خمسة
الالوان بسيطة ويحصل البواقي بالتركيب من هذه الخمسة هذا ما وقع
في شرح المواقف وقوله والاكوان اي الكون مع الحصول في الحيز وانواعه
اربعة كما ذكره الشارح لان حصول الجوهر في الحيز يعتبر بالنسبة الى جوهر
آخر اولا فان كان الثاني فان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا
بحصوله في حيز آخر فحركة والاول هو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة
الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الجوهر جوهر ثالث
فهو الافتراق والا فهو الاجتماع قوله والطعوم والتعفص
الزعاق منها ان العفص يقبض ظاهر اللسان وباطنه والقابض يقبض
ظاهره فقط فعلى هذا يكون الزعاق بينهما بالشدة والضعف فوق الحامضة
قبل من طعم مثل طعم اللحم والجرد في شرح المواقف يقال والتفاهة لعدم
الطعم كما في الاجسام البسيطة ونكهتها نفاهة حقيقية [illegible] والاخر
ان ما عدا الاكوان اذ ذكر في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة بالحواس
الخمس لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين والكتاب الى الشارح و
مذهب بعضهم [illegible] لا نزاع ان الاعراض المحسوسة لا يحتاج الى اكثر
من جوهر واحد عند الانسان ما وجد على ان يتعلق في الجوهر الفرد لكن
ذلك لا ينافي ما ذكره الشارح من ان الكل بحسب الاستقرا ان ما سوى الاكوان

ای عدم تحقق الاعراض بدون المحل على مذهب البعض لا يكون لكل الاعراض بل في الاعراض النسبية مثل الابوة والبنوة فان كلا منهما لا يتحقق احدهما بدون الاخر منه

كما عرفت

شفافة

ويعرض الا الاجسام وبديهة ما ذكره في شرح المواقف من انه لما لا ينفصل من الاعراض المحسوسة

فانها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب النافي لوجوب الذاتي شيئ واما الاعراض

وكذا ان تستدل بالشيء من عدم بقاء مطلق العرض لكنه سلكه في الكتب

فقوله وكذا ان تستدل آه اي وكذا ان نقول ان في قدرة التدليل في هذه الدرس

بالشيء من عدم بقاء مطلق العرض ثبت دعوى بقائه بعينه بيان مطلق الاعراض غير

باقية فهي حادثة وقوله لكنه خالف مسلك الاشعري يعني ان عدم بقاء العرض مذهب الشيخ

الاشعري صح صادر من ما انفرد به عن الجمهور فليس كذا ان نستدل به قوله يكون

حادثا بالضرورة اذ المتصف بالايجاد والموجد يمتنع بداهة والعرض يجوز ان

يكون تقديم القصد الكامل على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود فانه بحسب

الذات لا بحسب الزمان فيجوز معاد بسبب زمان والحق هو القصد الايجاد والموجد

بوجه قبله ... وصاحب هذا الاعتراض هو الآمدي على ما ذكره في شرح

المواقف فان قلت اذ الكان وجود المقصود بالقصد الكامل في زمان ينفك وجوده

عن ذات هذا القاصد الكامل فيلزم ان يكون موجبا لا مختارا فان تاخر

بين القصد والمقصود لا ينفك عن ذات القاصد فلا تنام وانما يكون

موجبا اذ الموجب لا يصح له ترك فعله اصلا ... المستند الى الموجب القديم لا

مستمرا قلت يجوز ان يستند بشروط متعاقبة لا الى نهاية فلا يلزم قدمه

قلت يبطله برهان التطبيق كما سيجيء نعم يرد ان يقال يجوز ان يشترط

القديم المستند بامر عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك زوال المستند

بزوال الشروط لان الزوال علة العدم فقوله مستمرا اما قوله

اذا لم يصح له ترك الفعل لكن يصح دائما ترك الفعل فلا يلزم ان يكون موجبا

لان الكلام في ان القدم ينافي العدم ما في الكان الشئ قديما يلزم ان يكون مستمرا

وجوده ابدا وقوله نعم يرد ان يقال آه فيه نظر فيقل الكلام الى سبب

زواله لكل الشرط العدمي والشرط زواله فلما ان يكون ذلك السبب

او الشرط عدميا او وجوديا فان كان عدميا ينقل الكلام الى سبب

زواله او شرط زواله وان كان وجوديا ينقل الكلام الى سبب وجوده

او شرط وجوده وهلم جرا فيلزم التسلسل في العدمات ليس محالا لكن التس

وان كان في العدمات لكنه يكون بالفعل متسلسلا محالا بناء على نفس

الامر من العدمات وهذا ابتناء على ان زوال الشئ اما هو لحصول

وجوده فالتسلسل في زوال العدمات يستلزم التسلسل في حصول الوجودات

وهذا محال بلا نزاع فان كان مسبوقا الو قيل فان كان مسبوقا

يكون في حيز آخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال ان الحدوث

نعوته السكون اي وان لم يكن الكون في الحيز مسبوقا بكون آخر في حيز آخر

فيكون سكونا لان السكون قسمان احدهما هو الكون المسبوق بكون آخر في حيز

اول والآخر هو الكون في الحيز في ان الحدوث اي هو حصول الجوهر في الحيز

في اول زمان حدوثه لكن المحقق قولهم كانوا يعبرون في الكون

حيث المسبوقية يكون آخر في حيز اول قال بعض الافاضل الجوهر في

اول زمان حدوثه كائن حادث لا ساكن وقوله لم يرد السؤال ان

الحدوث هو قوله اي زمان قبلكون لا يكون مسبوقا اي آخر

لكن كون ان لا يرد عليه ان ما ورد في ... ان والاعتبار اول

ان قلت ان السلب افاد الشروط السبب فان قلت يمكن ان تتقن الاول وحينئذ يلزم التسلسل في العدميات والتسلسل في العدميات ليس بمحال

الا دسوال ان الحدوث ما

الثالث لزم ان يكون كونه في الآن الذي هو مبدأ الحركة هو السكون معا فلا يتمايزان
بالذات والمعنى ان الحركة كون اول في مكان ثان والسكون كون ثان
في مكان اول وهذا ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الاوقات واما القول ببقائها
فيبقى اشكال هذا الكلام فيتوجه عليه هذا الاعتراض فان
مرادنا به هو توجيه قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون
كونان في مكان واحد اذ ليس المراد من هذين التعريفين ظاهرهما حتى يرد
عليه الاعتراض الذي ذكرتم بل المراد منهما ما ذكرنا من ان السكون هو الكون
المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز بعينه والحركة هو الكون المسبوق بكون آخر
في حيز آخر وحينئذ لا يتمايزان بالذات مثلا اذا تحرك في وقت كان البيتين
مثلا قد يشتركان في جدار واحد مشترك بينهما مع ان كل واحد منهما ممتاز
عن الآخر مع اشتراكهما في الجدار وقوله وذلك عند تجدد الاكوان ذهب
الاشعري ومن تبعه من محققي الاشاعرة الى ان الاكوان وسائر الاعراض
اعراض متجددة في كل آن والمعتزلة قد اتفقوا على ان السكون كون باق
غير متجدد واختلفوا في الحركة هل هي باقية ام لا والحق انها لا تبقى على
قول الاشعري ومن تابعه فان الاكوان متجددة عندهم واما القول ببقائها
فيبقى اشكال اذ ليس عندهم اكوان متجددة فلا يتعدد الكون المسبوق
...
... وهو جائز الزوال ان

لا يرد عليه

قد يثبت في

نقلا في

يستدل

يستلزم سبق العدم لان القديم ينافي العدم ففيه بحث لان الحكم بامتناع المقدور
فان قدم الشيء لا ينافي امكان عدمه بل ينافي وقوع العدم فجاز ان يكون وجود الكون
امرا ازليا مع كونه جائز الزوال نظرا الى ذاته واما ما ذكره الشارح من قوله ان كل جسم فهو قابل
للحركة بالفعل اما انها حاصلة فيه بالفعل او فيجوز ان يستند كونه الى فاعل قديم بحيث لا
يقبل الحركة بالفعل اصلا وان اراد ان كل جسم قابل للحركة بمعنى انه يمكن له الحركة امكانا
ذاتيا فلا يفيد فان ما يجوز عدمه نظرا الى ذاته جاز ان يستند الى فاعل قديم بحيث
لا يمتنع قدمه اصلا على ان المقصود الذي هو اثبات حدوث الكون هذا والعكس
ان يقال قوله وكل سكون فهو جائز الزوال اي هو ممكن الزوال بحيث لم يبق فيها متنفسا
شائع اصلا وهذا الامكان هو المسمى بالامكان الوقوعي على ما هو المشهور وقوله
وكل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة اي كل ما نشاهده من الاجسام فهو قابل للحركة
بالفعل وهذا معلوم لنا بالضرورة بطريق المشاهدة لان ما نشاهده من الاجسام
هي الكواكب والنجوم والارض وما عليها من المواليد الثلاثة وكل واحد منها قابل
للحركة بالفعل واما الكواكب والنجوم فظاهر واما الارض وما عليها فكذلك فانا نرى
في اطراف الارض زلازل عظيمة بحيث لم يبق فيها طرف ساكن اصلا او اعرف هذا
في ذكره الشارح من قوله والعالم بجميع اجزائه محدث معناه ان ما نشاهده من العالم
فهو بجميع اجزائه محدث وهذا القدر يكفينا في اثبات الصانع كما في جميع الافعال
مثلا هذا العالم الذي نشاهده لا يخلو عن الحركة والسكون الذي هو جائز الزوال بالفعل
وكل واحد منهما حادث كما مر فلا بد له من صانع واجب الوجود فتأمل
ولا دليل على انحصار الاعيان والاستدلال بان الجسم متناه في الابعاد بما في الجرم

نيمتاز عنه بقيد اخر فيلزم التركيب ليس بشيء اذ الاشتراك في العوارض سيما السلبية لا يستلزم

التركيب على انه يجوز ان يمتاز بنفس حقيقته كما هو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب

هذا كلامه قوله الاستدلال مبتداء خبره ليس بشيء وقوله سيما السلبية اي لا سيما

العوارض السلبية فان الاشتراك فيها لا يستلزم التركيب يعني ان الاشتراك فيها

في امر عرضي سلبي وهو ان لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز والاشتراك في هذا الامر

السلبي لا يوجب التركيب في ذاته تعالى لانه يمتاز بذاته عن سائر الذوات والاشتراك في الامر

العرضي لا ينافي وجوب الذاتي فلا اشكال اصلا وقوله فلا يلزم التركيب فيه بحث

اذ لا يلزم من عدم التركيب عدم الاحتياج الا في ذلك التعيين الذي هو الباري منزه

عن الاحتياج مطلقا تعالى اسماؤه بتعالى عما يلزم احتياجه تعالى الله عن ذلك

علوا كبيرا او ذلك لان التعيين هو ما به يمتاز الماهية عن دخول الشركة فيها واما

ان يكون وجوديا كما ذهب اليه الحكماء واما ان يكون عدميا كما ذهب اليه المتكلمون

واياما كان فلا هوية من تلك الماهية تحتاج الى تعيين مخصوص متميز عن اعتبارها

لكن كان ممتنعا في حقه تعالى وقوله لان ادلة وجود المجردات غير تامة كما ان ادلة

نفيها كذلك قوله منها ما ليس الخ ومنها ما يقال ما لا دليل عليه يجب نفيه والا لجاز

ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة ويجاب بان الدليل ملزوم للمدلول

وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم على ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع لا يفيد

وعدم حضور الجبال الان معلوم بالبداهة لا بانه لا دليل عليه هذا كلامه

قوله ما لا دليل عليه يجب نفيه اما انه لا دليل عليه فبذلك ثبت بتقبل ادلة وجود

المجردات وبيان فسادها مع عدم وجوب دليل سواها واما ان ما لا دليل عليه يجب نفيه

يكون

فلانه لو لم يجب نفيه انتفت الضروريات لجواز ان بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها

اذا جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه فيجوز ان يكون تلك الجبال بحضرتنا لانه مما يمكن

ما لا دليل على وجوده لكن القول بجواز ذلك سفسطة وقوله وانتفاء الملزوم لا يستلزم

انتفاء اللازم الابين ان وجود العالم ملزوم لوجود الصانع قطعا على ان عدم الدليل

في نفس الامر لا يجوز ان يكون هناك دليل لا يطلع عليه احد وقوله لا يفيد اي عدم

الدليل عندك لا يدل على عدم ذكر الشيء اذ لا دليل عليه عندك فان عدم الوجدان

لا يدل على عدم الوجود وقوله معلوم بالبداهة لا بانه لا دليل عليه فذلك لانه

لو توقف العلم بعدم الجبال الان بحضرتنا على المقدمة القائلة بان ما لا دليل

عليه يجب نفيه لزم ان لا يكون العلم بعدم الجبال الان مع قطع النظر عن الضروريات

قوله حدوث الاعراض اي حدوث سائر الاعراض لحدوث البعض وحدوث

الاخر مدلول ... قوله وحدوث البعض ودليل هو حدوث الحركة و

السكون وحدوث الاخر مدلول وهو حدوث سائر الاعراض كما لا تخلو الا عنه و

الالوان والاضواء وغيرها فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم انسداد قول الخ

اما الاعراض الاولى وانما الاولى يكفي ان يقال ان الاعيان لا تخلو عن الحوادث

فهو حادث لتمام الدليل فلا حاجة الى قوله واما الاعراض الخ وحاصل هذا الدليل

الا تصحيح ان بعض الاعراض حادث ويعلم حدوثها بالمشاهدة واما بالدليل

ولا بد لها من صانع قديم والا يلزم التسلسل في الحوادث ... فلا يتجه ما قدم

المطلوب يرد عليه ان المطلوب كما هو حدوث كل جزء له بذاته ما فرض تلك الاجسام وكذلك

يوجد في جميع المركبات التي لا بداية لها فينافي ايضا ... او الا في ... في الاتصاف

لكن يعلم بوجود العالم اصلا لانه يدل ذلك على عدم القاطع قطعا صح

المطلق في المتناهيات بحسب الجزئيات وايضا لو صح ما ذكره لزم ان لا يوصف نعيم الجنان
بعدم التناهي والاصوب ان يجاب بشمول الجزئيات بناء على برهان التطبيق هذا منه
فقوله فيما فيها ايضا حكمها الا فيها في هذا المطلق حكم الجزئيات التي لا بداية لها كل بالوفاق حكم
حكم جزء له بداية وانما حكم الجزئيات فهو ان لا يكون لها بداية وانما حكم كل جزء فهو
ان يكون له بداية فالمطلق مما يتصف بكل واحد من الحكمين المتقابلين معًا
بالاعتبار الذي عينا معًا ولا استحالة في ذلك ومعنى قولهم ان الجزئيات لا بداية لها هو
ان الزمان الماضي كان بحيث لا ينتهي جزء من تلك الجزئيات التي لا يشاهد وانما ان
يكون مجموعها موجودًا بالفعل في زمان من الازمنة فذلك مسلم بالاتفاق بين
المتكلمين والحكماء وقوله لو صح ما ذكره لزم ان لا يوصف [illegible] فان قيل ان جميع
ما يوجد من نعيم الجنان كان متناهيا في كل حد غير متناه لكن الكلام فيما قد
كثت الوجود وما قد كثت الوجود فهو متناه بالفعل وانما جميع ما وجد
من جزئيات كانت فقد كان غير متناه بالفعل فكيف يرد النقض بنعيم الجنان
قلنا ما ذكرتم من الفرق بالتناهي بالفعل مسلم وما عليه لكن الفرق لا يدفع النقض
المذكور اذ المقصود به ان مطلق نعيم الجنان كما في حكم الجزئيات التي لا نهاية لها
باعتبار عدم انقطاعها [illegible] في زمان من الازمنة الآتية فيلزم ان يتصف
المطلق بالحكمين المتضادين معًا لجوابكم جوابنا وقوله الاصوب ان يجاب ويمكن
ان يحمل كلام الشارح على هذا الاصوب بان لا يوجد للمطلق الا في ضمن الجزئي
فلا يتصور [illegible] يشغله الجسم فهو بالذكر لان الكلام في الاجسام والا فهو
ما يشغله الجسم والجوهر [illegible] فقوله لان الكلام في الاجسام يعني ان السؤال في

وعلى الشارح بالفعل ح

سماحته النهاية باعتبار فنائه و
انقطاعه وكذلك في خلاصه

مثلها في الاجسام حيث قال لزم تناهي الاجسام وقوله فهو ما يشغله الجسم اما لو ان
لم يكن الكلام في الاجسام فلا وجه لتخصيص الجسم بالذكر اذ الحيز كما يشغله
الجسم او الجوهر الفرد وايضا انما خص الجسم بالذكر اولا ملاحظة وجود خلاف
الجوهر الفرد كما عرفت قال الشارح ره ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن من غير
مرجح والاولى ان يقال ضرورة امتناع ترجح وجود الحادث على عدمه من غير مرجح
لان هذا المذكور رجحانه [illegible] اهل السنة في التنبيه على المقدمة القائلة بان كل
محدث لا بد له من محدث وهذه المقدمة بديهية عندهم وفيما ذكره الشارح سلوك
الطريق الامكان دون الحدوث في بيان تلك المقدمة وهو ما افتاه [illegible] اكثر
شيوخ المعتزلة وهم كانوا يدعون ان تلك المقدمة نظرية فيقولون كل محدث
لا بد له من محدث يترجح وجوده على عدمه ينتج ان كل محدث لا بد له من محدث
قوله لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ان قلت الصفة كذا الجوهر
الذات والصفة مما يجوز وجوده وليس الامر كذلك العالم قلت هذا لا يضرنا
لما فيه من تسليم المدعي وكلامنا في الجائز المباين لكن نرد ان يقال يجوز ان لا يكون
من جملة العالم الذي ثبت حدوثه وحدوثه فيصح محدثا لذلك العالم ومبدأ وعلى
المحدث على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح هذا كلامه فقوله ولا كلاما
في الجائز المباين هذا اشارة الى جوابه ثم ان كلامنا في الجائز الذي لم يكن مستندا
لذاته ومقاما به فلا يرد السؤال بالجائز المقارن اذ الكلام في الجائز المباين
وقوله لكن يرد ان يقال [illegible] اجاب الشارح ره عن هذا الاعتراض بقوله لكن ان
العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود صانعه يعني ان المحدث للعالم لو كان جائزا

الوجه لكان من قبيل ما يبطله بلا على وجه مبدا له لانه لو كان ممكنا فيحتاج الى مبدا
آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل في الامور الممكنة فحينئذ لزم التسلسل في الامور الغير المتناهية فلهذا الترجيح
السيد الشريف في شرح المواقف على طريق المتكلمين وهو طريق الاستدلال بالحدوث
حيث قال انها لو كانت تطويل ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال
به وتعويله على المحدث بالذات اولا انه جواب سوال مقدر وهو ان يقال ان المحدث
لو كان جائز الوجود لم يصح ان يكون محدثا لذلك العالم لان المراد بالمحدث هنا هو
المحدث بالذات لا يكون محتاجا الى الغير فاحصل للجواب هو ان محل المحدث على المحدث
بالذات لا يساعده الكلام الآتي فان المراد بالمحدث في كلامه اعم من المحدث بالذات
وغيره ولهذا قال لو كان جائز الوجود هو ان جائز الوجود لا يكون محدثا بالذات
لاحتياجه الى مبدا له قوله وما يصلح علة له لذاته ولا يلا على وجه مبدا له
والشي لا يدل على نفسه فلا يكون مبدا له اولا يكون من العالم فيلزم مبدا له
التسلسل في هذا المقام فقوله او لا يكون من العالم فيلزم التناقض له وهو
ان يكون من العالم وان لا يكون من العالم هذا قلت لعل هذا التوجيه يكون قوله
مبدا للعالم اسم يجيء ما يصلح علة له اي اثباته دليلا آخر دل على عدم جائز الوجود
وقد عرفت انه اشاره الى جواب سوال مقدر ومراد المحشي انما بقوله لكن يرد ان
يقال انه فتامل وقريب من هذا ما يقال ان الاول طريقة الحدوث والثاني طريقة
الامكان ووجه التقريب هذا له والطريقة الثانية اولى من الطريقة الاول
لان في الطريقة الاولى تطويلا ورجوعا بالآخرة الى اعتبار الطريقة الثانية على ما
نقلت من شرح المواقف آنفا قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل ما هو الدليل

يعني انه ذهب الشيخ على تقدير كونه مبدا للعالم لا يكون من العالم اذ لو كان جزءا من العالم يلزم تناقض

ظ هذا

يستلزم بطلانه فالتمسك بادلة بطلانه افتقار الى ابطال على انه ان الافتقار بغير
الاستلزام ونحو قوله ابطال التسلسل دون بطلانه اشاره الى ما ملخص هذا له فقوله
فالتمسك بادلة بطلانه افتقار الى بطلانه بعينه ان التمسك بادلة بطلان
التسلسل فلا يرد ان بطلان الاثبات الدليل بطلان التسلسل ليس افتقارا اليه بل
الافتقار التي هو ان يأخذ بطلانه مقدمة للدليل الدال على اثبات الصانع تعالى موقوف
ومعنى قوله فالتمسك بادلة افتقار الى ابطاله بطلانه وجدته لو لا افتقار الى ادلة ابطال
التسلسل وتسبب باعث على التمسك بكل الدليل فلهذا جعل التمسك عين الافتقار
تسامحا فكانه عينه ومع هذا بيان ان في كل الدليل موصلا الى اثبات الصانع
ويمكن ان يقرر الدليل المذكور في الشرح تقريرا لا يفتقر الى التمسك بادلة
ابطال التسلسل فيقال لا بد من مبدا الممكنات بكلها بحيث لا جزء في ممكن
سواء كانت سلسلة الغير متناهية او لم يكن مبدا للممكنات بكلها هو الواجب تعالى
المطلق فظهر ان هذا الدليل يتم من غير افتقار الى ابطال التسلسل فلهذا قال انه يكون
قوله وليس كذلك ولا يخفى عليك ان ثبوت الواجب يتم بمجرد وجوب العلة على
التسلسل واما الانقطاع فيحتاج مقدمات أخر وهو ان يقال في كل الابد لا بد من ان يكون
علة للبعض وفي كل البعض طرف التسلسل لا يلزم كون الواجب معلولا وهو خلاف
فرضنا انه خارجا فظهر ان امر الافتقار بالعكس لانه ممكن ان يستدل بهذا الدليل
على بطلان الدور ايضا بان يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته اما نفسه او جزؤه
في بطلان الدور ومعلوله للبعض فينقطع التوقف عنده فلا دور
قوله ولا يلزم كون الواجب معلولا لبعض ان كون البعض الذي يكون

افتقار الى ابطال وان لم يكن ذلك التسلسل
افتقارا الى بطلانه

معلولا لخارج عن السلسلة لو لم يكن طرفا للسلسلة يلزم محالان احدهما كون الواجب
معلولا وثانيهما ان السلسلة المستقلة المشتملة اليه لم ينقطع عنده بعده الى ما كون ما فرضناه
خارجا غير خارج فاذا فرضنا علة السلسلة خارجة فقد لزم هو ولا محالا كما ترى
ولقائل ان يمنع لزوم المحالين المذكورين بل اللازم احد غيرهما على ما ذكره في المواقف
وذلك هو توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد بالشخص فان ذلك
البعض الذي هو واحد بالشخص قد فرض ان يكون معلولا لخارج الذي هو الواجب
كما عرفت وقد كان معلولا ايضا لما قبله من احاد السلسلة او المفروض ان
كل بعض اي كل جزء من السلسلة معلول ان وسطا او طرفا فيكون معلولا لما قبله كما كان
للواجب فيلزم التوارد وكذا تعقبه قوله فظهران الامر لا ينفك الا بالعكس
وقد اشار اليه الشارح بالمحال في قوله فينقطع السلسلة قال الشارح وبعضهم ان
علتها احتراز مشهور وهو ان يقال لا يجوز ان يكون ما قبل الاخير الى غير النهاية
مجموع السلسلة يعني ان العلة هي السلسلة الصغرى التي هي ما قبل المعلول الاخير الى
غير النهاية والمعلول هو السلسلة الكبرى الا في قطع النظر عن المعلول الاخير فيكون احد
ازيد من العلة بواحد فقط والعلة انقص بواحد فقط وذكر الواحد هو المعلول
الاخير فان قبله العلة ما قبل المعلول الاخير وهلم جرا الى غير النهاية فعلى هذا لو
كان الجزء علة للسلسلة الى غير النهاية لم يلزم كون الشيء علة لنفسه ولا تعلل بطلان
سلسلة صغرى علة لما هو ازيد منها بواحد فقط وهكذا الى غير النهاية فالتعويل
في ابطال التسلسل هو على برهان التطبيق **قوله** وهو مشهور الا وانه
برهان التطبيق البرهان الاول يبطل التسلسل في جانب العلل فقط وهو لا الا في المعلولات

ان يقول ان في المواقف

معلول

علة

من المعلول

مجمعة

مجتمعة وهذا البرهان يجري في جانبي العلل والمعلولات المجتمعة او الغاية فيه ويبطل
عدم تناهي النفوس الناطقة للعلماء ايضا لانها مترتبة بحسب الا تجانسها
ازمنة حدوثها وما ذكره بعض الاذكياء من انها قد يحدث جملة منها في زمان
واحد اقل او اكثر في اخر وقد يحدث احادها في ازمنة مترتبة فلا ينطبق
بحسب ترتب اجزاء الزمان وجوابه ان هذا انما يدفع تطبيق الوهم بالفرض
وهو غير لازم بل يكفي انطباق الاجزاء المترتبة ولو بما وراء او حملة نوجد
في زمان واحد متناهية بين من الاجزاء لما انه فيه التي على شرط حدوث
النفس **هذا الكلام** فنقول وهي لا يكون الا مجتمعة واما كانت مجتمعة لان
العلة المؤثرة بحسبها يكون موجبة في زمان وجود المعلول اذ لو جاز ذلك
لو جاز ان يوجد المعلول في زمان ولم يوجد العلة في زمان فكذلك الزمان بل
وجدت قبله جاز افتراقهما فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود
المعلول لا علة فليست وجود المعلول لوجود العلة فلا علية بينهما هف
وقوله المفارقة للعما ان هو الذي ليس بجسم ولا جسماني فلا يكون مشارا
اليه بالاشارة الحسية فان النفوس الناطقة لو كانت جسمانية يلزم ان لا
يسعها الامكنة التي كانت للعالم الجسماني لان النفوس الناطقة غير متناهية
العدد عندهم فلا بد لها من امكنة غير متناهية والامكنة للعالم الجسماني متناهية
وليس ما وراء العالم امكنة عندهم اذ ليس لا خلاء ولا ملاء وقوله اذ لو جاز
مبتدأ وقوله متناهية خبره قال بعض الافاضل ويمكن اجراء برهان التطبيق
في النفوس الناطقة بان احدهما يبدأ من نفس زيد مثلا والاخر من نفس

مع ان الابعاد غير متناهية مع انها فاذا كانت
النفوس الناطقة مفارقة فلا استحالة في
عدم تناهيها

من حاشية شيخ

ثم نطبق الجملتين فان كان بازاء كل شخص واحد من الجملة الناقصة كانت الجملة
الناقصة مساوية للجملة الزائدة في عدد الاشخاص هذا خلف فان هذا التطبيق
بقبله العقل البديهي كما ليس من التسليم [illegible] ونحو ذلك تحت الوجود في الجملة و
لو متعاقبة يجري في مثل الحركات الفلكية هذا كلامه ولا يخفى عليك ان برهان
التطبيق لا يجري في الحركات الفلكية على اصل المتكلمين فان الحركة بمعنى التوسط
برهان التطبيق واما الحركة بمعنى القطع فهي موهوم لا وجود لها في نفس الامر فلا يدخل
تحت الوجود اصلا فلا يجري فيها ايضا برهان التطبيق [illegible] على اصل
المتكلمين جائز في الحركات الفلكية فانها اكوان متعاقبة في الوجود في الازمنة
الماضية فنقول ان نفرضها جملتين احديهما من مجموع الاكوان والمترتبة في هذا
اليوم الى غير النهاية والاخرى من الامس الى غير النهاية ثم نطبق الجملتين فان كان
بازاء كل كون واحد من الجملة الاولى كون واحد من الجملة الثانية كانت الجملة
التي هي الناقصة مساوية للجملة الاولى التي هي الزائدة في عدد الاكوان هذا خلف
واما بيان هذا البرهان فيعلم مما ذكر في الشرح وقوله وان لم يكن فقد في جانب
الاولى الى قوله يكون متناهيا بالضرورة قوله بانه ينقطع بانقطاع الوهم
فان الذهن لا يقدر على غير المتناهي تفصيلا لا مجملا ولا منقطعا فينقطع
في [illegible] النسبة لو سلم في عدم الانقطاع فلا ضرر ايضا لان كل ما يدخل تحت
الوجود الوهمي [illegible] الى نهاية يكون متناهيا [illegible] ونظيره
[illegible] هذا [illegible] بالنسبة الى علم الله تعالى [illegible] مراتب الاعداد و
الغير المتناهية داخلة تحت علمه تعالى مفصلا ونسبة الانطباق بين

قطعا

فالتطبيق

هذا

الجملتين معلومة له تعالى كذلك هذا كلامه فقوله يشكل بالنسبة الى علم
الله تعالى واما الجواب عن هذا الاشكال بان علمه تعالى واحد والكثرة في
تعلقاته وهي امور اعتبارية لا وجود لها في نفس الامر والتسلسل في الامور
الاعتبارية غير ممتنع على ما هو المشهور مدفوع بان تعلقاته تعالى وان
لم يكن داخلة تحت الوجود لكنها كانت داخلة تحت نفس الامر فيجري فيها
برهان التطبيق فيظهر فيها تناهي التسلسل هذا ويمكن ان يمنع كون التعلقات
العلمية غير متناهية فيقال لم لا يجوز ان يكون تعلقه تعالى بالمعلومات الغير المتناهية
واحدا فقط او كانت له تعلقات متناهية فحينئذ لا يلزم الاشكال اصلا
قوله وذكر بان الاول اكثر من الثاني لان القدرة خاصة بالممكنات والعلم
عام يتعلق بالممتنعات ايضا هذا كلامه وهو مبني على ما هو المختار عند
المتكلمين من ان المقدورات متناهية في انفسها [illegible] ان معلومات
الله تعالى اكثر من مقدورات الله تعالى قوله وذكر لان معنى لا تناهي الاعداد
[illegible] التي هي [illegible] الوجه [illegible] الاعداد
والمعلومات والمقدورات لا تقف [illegible] وما يقال انها غير متناهية
معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه [illegible] انها لو وجدت باسرها
كانت غير متناهية هذا كلامه فقوله [illegible] فان اهل
السنة [illegible] بان [illegible] لو لم يكن لازمة لذاته تعالى بل كانت عارضة
له [illegible] اخرى فيلزم [illegible] الغير المتناهية [illegible]
ولا [illegible] بانه [illegible] الامور [illegible] الاعتبارية

فلم يكن الشاهد وفرع الوجود فتامل قوله لو وجد بالصدفة لكانت غير متناهية بين
مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات لو وجدت بالوجود لكانت غير متناهية
بالفعل لكنها لم توجد بالفعل الا بلزوم اجزاء برهان التطبيق بل لها وجود بها
بالفعل فهو لا يكون الا شاهدها بالفعل ابانا ان في تعميم البيان [illegible]
ان صانع العالم الذات واحد وفيه توهم المستدرك بناء على ان الله علم بدون التفتيح
وهو لا يكون الا واحدا وحاصل التوهم ان المراد الوحدة في صفة وجوب
الوجود لا في الذات وهذا التوهم وغناه في قوله قل هو الله احد فتامل
هذا الكلام فقوله ان ربك الوحيد ونقوم الاستدراك كل لا يخفى عليك انه يوهم الا
ستدراك جاري في الصفات الآتية ايضا فانه لما ذكر ان المحدث للعالم هو الله
ظهر انه الواحد القديم الحي العالم والسميع العليم الى غير ذلك من الصفات الكمالية
له تعالى فلا حاجة الى ذكر هذه الصفات بعد ذكر هذا الاسم العلم له تعالى لان هذه
الصفات كانت مشهورة في ضمن الاسم والجواب انه ملحوظ بهذه الصفات
ما دامت له تعالى جيء بها للمدح كما في قوله بسم الله الرحمن الرحيم واما ذكرت
هذه الصفات الماهية فيها اشارة الى عظمتها صدرها الكلام وقوله
وهذا التوهم لا يخفى عليك ان ايراد امثال هذا التوهم في العلوم الدقيقة
لا ينبغي لاهل العلم فالاولى ان يقال في تقرير السؤال المقدر لما ذكر هذا الاسم
العلم له تعالى فاعترانه احد لا شريك له في وجوب الوجود لان جميع صفاته تعالى
كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فيكون ذكرها هنا مستدركا ويقال في الجواب
ان امثال ذلك كما هي من قبيل التصريح بما علم ضمنا ولعله توجيه في الكلام المجيد

هو تقدير المؤمنين في توحيدهم ورد المشركين في شركهم لو امكن اثنان
صانعان قادران على الكمال فلا بد اما ان يكون احد الواجبين صانعا
قادرا والآخر بخلافه وقوله في تقرير الوحدة ولا يمكن ان الصدق منهما
واجب الوجود الا على احدهما فما لم الا ان يقال مراده الواجب
على وجه الصنع والقدرة العامة او يقال التعطيل وكون الايجاب نقصا
فلا يكون الموجب الها فالكل يرجع الى ان الواجب جميع صفاته الكمال
بين الها بالصنعة والايجاب غير ثابت وهو ان الاول المتعلق بالذات يحصل
فرض تعلق ارادة تعالى باعدام ما او وجود ما به صفاته فاما ان الالهين متعلقي
الذات والارادة وانه اولا يحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن علته
التامة منه انه لثلثة هو ان عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز
فانه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته ولا يلزم ان اراد احد الالهين
وجوده تعالى يحصل عدم وللجواب انه نفرض المتعلقين معا وهو لا يمكن في صورة
النقض ولا يتم الملازمة او يكون احد المتعلقين بالعكس الصرف
فقوله بخلافه هو ان يكون الواجب الآخر موجبا بالذات او يكون بحيث
ليس من شانه الايجاد ولا الايجاب ولا اختيار وهذا المراد بالتعطيل هنا وقوله
محمد بالمرادة الثاني ان يعني الواجب الحي الآخر الصانع القادر والرابع
[illegible]
واجدا وكونه الا يكون المتوسط واجبا منفصلا يكون [illegible]
اصلا فيكون انقسم من الجود اذا [illegible]

يكون لجميع الحوادث بالنسبة اليه موجبا به مثلا في احراق الحطب وطبخ المرق والخبز
وتجفيف الثياب ونحو ذلك ثم ان كونه تعالى موجبا بالنسبة الى جميع ما سواه من المخلوقات
لا يدل على كماله من جميع الجهات بخلاف كونه فاعلا مختارا فان هذا يدل على علمه بجميع
المخلوقات على التفصيل فضلا عن [illegible] في باب الايجاب لا يدل على علم الموجب
اصلا فضلا عن علم تفصيلي قوله لكن يرد على هذا ان يرد الاعتراض على
القول بكون الايجاب نقصانا بان الواجب تعالى موجب في صفاته فيلزم ان يكون
ناقصا لان الايجاب كما اعترفتم نقصان وقوله والفرق بين الايجاب بالصفة
والايجاب بغيرها لا يحل هذا ما ذكره السيد الشريف حيث قال وهو الايجاب بالصفات
كماله والايجاب بغيره نقصان مشكل جدا ونحن نقول بالله التوفيق ان الاصحاب
انما قالوا بالايجاب له تعالى في صفاته لانها كمالاته تعالى ولا شك ان ما يكون كمالا
له تعالى ينبغي ان يكون مقتضى ذاته تعالى من غير احتياج الى غيره اصلا والا
يلزم النقصان في ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا شك ايضا ان كون ذاته تعالى مقتضيه
لكمالاته من غير احتياج الى غيره من الكمال للباري عن شائبة النقصان و
انما قالوا بالاختيار في ايجاده تعالى للعالم ليس كمال ذاته حتى يكون وجوده
وعدمه بالنسبة الى ذاته تعالى على السواء فلا يلزم من وجوده كماله تعالى ولا من
عدمه نقصان اصلا فينبغي ان يكون مختارا في ايجاد العالم لا موجبا والا
يلزم ان يكون كالحوادث الموجبة لافعالها الايجابية ونظائره في شانه تعالى
كما يرد [illegible] النقض فان اصل الدليل

اي العالم

وهذا النقض

والايجاب لا شك ان ارادة الباري تعالى لا يمكن ان يعارض ايجابه اصلا بل
الايجاب متعين لانه للذات لا يمكن انفكاكه عنها ملاحظة للايراد النقض
بالمثال فلكونه بمنزلة ان يقال مثلا لو فرض تعلق ارادته بسلب ما اوجبه
ذاته من وجوده فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة فانه
محال فيلزم اجتماع النقيضين وعند ذلك يلزم سلب جزء عن ذاته تعالى
عن ذلك علوا كبيرا او لا يحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن علته
التامة ويقرب من هذا ان يقال لو فرض تعلق ارادته تعالى بايجاد الجسم
ممتدا في الجهات الثلث وتعلق ارادته ايضا بانتفاء تحيز ذلك الجسم معا
فاما ان يحصل المرادان معا فيلزم خلو الجسم عن التحيز ممتدا في الجهات
الثلث او لا يحصل احدهما فيلزم العجز وقس على هذا نظائره وهي كثيرة و
وقوله انا نفرض الخ بان يريد عدم حركة زيد اليوم ويسند
الارادة الى الغد ويريد الان بكونه في الغد فاما ان يحصل المرادان
معا الى آخر الدليل ولا شك ان مثل هذا الفرض المذكور ممكن في صورة النقض
ايضا بان يكون مقتضى الذات ازليا باقيا الى زمان تعلق الارادة با
عدام ما اوجبه ذاته تعالى من صفاته فلو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام
ما اوجبه ذاته من صفاته الى آخر الدليل فيرد النقض الذي اورده لما ان
تعلق الارادة الكاملة جاز ان يكون ازليا على ما ذكر الاستدلال جاز ان
يفرض مقتضى الذات والارادة معا في الازل فيبطل قوله وبهذا لا يمكن
في صورة النقض اذ يمكن ايضا ان نفرض التعلقين معا في صورة النقض

بناء على جواز تعلق التعلقين وقوله او يكون لكل من التعلقين بل يمكن الوقوف عند هذا
الجواب ما يدل على يكون احدهما وذكر الشارح بقوله لان كلا منهما في نفسه امر ممكن
ما لا وجه ان يقال في جواب المنع الذي عبر عنه بالملازمة عدم قدرة احد الالهين
في صورة التمانع بل بسبب نفسه لا لكون احدهما اضعف من الآخر مع العجز
المنافي للالوهية قوله او لا تضاد بين الارادتين اي لا تمانع بين
تعلقيهما بل التمانع بين المرادين وهما بالتضاد ومعنى الاصطلاح في
لان الضدين يجوز ان يحصلا في محلين فلا حاجة الى نفي ايضا التمانع من
الاجتماع في محل لا يغني في التضاد فلا كفاية في نفيه منع الملازمة فقوله اي
لا تمانع بين تعلقيهما هذا التفسير [illegible] الان في كلام الشارح [illegible]
[illegible] احدهما ذكر المنافي [illegible] العام او المراد بالتضاد والتمانع التنافي
[illegible] المضاف الذي [illegible] التعلقين [illegible] المضاف الى الارادتين
واما [illegible] للمضاف [illegible] لان الدليل مبني على تعلق الارادتين لا على نفس الارادتين
وقوله فلا حاجة الى نفيه الى لا [illegible] في نفي المضاف فانه وجه الضدين
في محلين لا يمتنع فكان نفي تضاد الارادتين عنه [illegible] وقوله فلا كفاية
في نفيه لان نفي التضاد نفي خاص ونفي الشيء في مطلق نفي عام ولا شك ان نفي الخاص
لا يستلزم نفي العام فلا يغني نفي التضاد عن نفي الشيء مطلقا [illegible] ان المطلوب
نفي الشيء مطلقا [illegible] الشارح فيلزم عجزا [illegible] هذا تمام يتناول عجزهما معا
وعجز احدهما دون الآخر قوله امارة للحدوث والامكان او دليلهما [illegible]
يلزمه الا [illegible] وهو [illegible] بالاجماع الفقهاء فان قلت [illegible]

كون الآخر اقوى منه وكونه اضعف من الآخر وذلك لان كل واحد من الضدين امر ممكن

التضاد

مقصود

مقصود المراد وان كان عجزا يلزم ان يقول المعتزلة بعجز الواجب لقولهم بان
طاعة العاصي ولا ايمان الكافر [illegible] مراد او من المشية العظمية اي
يسمونها مشية قسر وابتلاء وهم لا يقولون بالتخلف عنها واما المشية التي
تفضية فلا يجوز التخلف عنها مثلا ان تقول لعبد اريد منك كذا ولا
اجبرك عليه فقوله ادلة بما يعني المراد بالامارة المذكورة هو
معنى الدليل دون المعنى المشهور لها وهو الدليل الذي يفيد الظن لان
برهان التوحيد هو ما يفيد اليقين في ان كون العجز دليل الحدوث يعني
وكونه دليل الحدوث غير يقيني اذ يجوز ان يكون العاجز ممكنا قديما
بسبب علة موجبة قديمة فلذا ذكر الشارح الامكان بعد ذكر للحدوث فقال
وهو امارة للحدوث والامكان [illegible] كون الدليل يقينيا وقوله
بالتخلف عنها اي عن مشية [illegible] وقوله ولا اجبرك من الاجبار [illegible]
الاكراه يجوز ان يتفقا [illegible] بقوله لا يمكن بينهما تمانع لان جواز
اتفاقهما لا ينافي امكان التمانع بينهما وقوله وان يكون المانع غير
ممكنة [illegible] بقوله لان كل منهما في نفسه ممكن وقوله [illegible] اقناعية
[illegible] قطع النظر عن كونها [illegible] لا يكون الا
حجة قطعية وقوله امكان التمانع لا يستلزم الا [illegible]
[illegible] قوله لم يكن [illegible]
[illegible]
[illegible]

قال الشارح

الملا ... وهذا لا يستلزم انتفاء المشروع لجواز ان يوجد باحدهما ابتداء
وهذا الجواب يبطل على ان الفنا مدار البنا وعدم التكون بالفعل فتدبر قوله
على انه انكان ان لا يبتني على المقدمات بتفصيل وبينه الملازمة على تقدير
وانتفاء اللازم على تقدير آخر فنقول ما ذكره الشيخ هنا اذا اريد بالفساد
عدم التكون فتقديره ان يقال لو تعدد الآلهة لم يتكون السماء والارض لان تكونهما
اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان شان
الاله كمال القدرة واما الثاني فلامتناع توارد العلتين المستقلتين
واما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح ويرد عليه انه يرد اما على تقدير التمانع
الغير في ترد منه الملازمة لان وجه ما لا يستلزم وقوع ذكر التقدير عقلا
واما على الاطلاق فيمكن اختيار الاول وكمال القدرة في نفسها لان في
تعلقها بحسب الارادة كما يكون القدرة الاخرى مدخلا كما في افعال العباد
عند الاشاعرة وكذا يمكن اختيار الثالث بان يريد احدهما الوجود بقدرة
الآخر ويرضى بارادته تكوين الامور الى الآخر والكمال بينه والتحقيق
في هذا المقام انه ان حمل الآية الكريمة على نفي تعدد الصانع مطلقا فهي حجة
اقناعية لكن الظاهر من الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض
حيث قال الله سبحانه لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اذ ليس المراد التمانع
فيهما فالحق انها قطعية الدلالة وباطل ما يثبت مما اعم لحمل الآية
والتمانع فيحتمل القول المطلق للحمل عند عدم كون احدهما صانعا
... على ... الملا ... احدهما ... ويمكن

ان يوجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد
الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لامكن التمانع المستلزم
للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان الشيء
من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا يمكن
التمانع المستلزم للمحال هذا الكلام فتعطيله لان وجه ما لا يستلزم وقوع
ذكر التقدير مثلا امكان وقوع ذلك التقدير يكفي لما هو في حد
الكلام انه هو الحق فهو ان يقال بتعدد الآلهة لم يمكن وجود السماء
والارض اذ لا يمكن لكل واحد من الالهين ان يتفرد بايجاد السماء
والارض وان كان ذلك ممكنا لكل واحد منهما فلنفرض وقوع ذلك التقدير
من كل واحد منهما او باحدهما وكل ذلك باطل لما مر الدليل فيلزم هذا التقدير
تتم برهان التوحيد سالما عن المنع الوارد وبني على الاول والثالث وقوله كما في
افعال العباد عند الاشاعرة قال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني ان فعل العبد بمجموع
القدرتين قدرة الحق وقدرة العبد وهذا ينافي ان يكون قدرة كل
كاملة مستقلة في نفسها وقوله بان يريد احدهما الوجود بقدرة الآخر
هذا غير معقول في الصانع القادر فتأمل وقوله اذ ليس المراد التمكن فيهما
ان ليس المراد لو كان آلهة او الاله متمكنين من التمكن مطلق فيكون المراد لو كان المؤثر
فيهما آلهة وقوله عند عدم كون احدهما صانعا عدم كون احدهما صانعا
مبني على امكان التمانع على ما عرفت وقوله بلا هذا على تقدير ان لا
لا يكون احدهما صانعا فلم يوجد في بعض هذا المحسوس لا يشدد ام

وقوله ايضا هذا اه

على سبيل الاستقلال بحيث لا يكون
للآخر مدخل في ايجاد السماء والارض
واذا كان ذلك القصد ممكنا لكل واحد منهما

عنه ذكر البعض و قولــه ويمكن ان يوجه الملازمة بان هذا تقرير اخر برهان التوحيد
بحيث يندفع عنه ما اورده الشارح قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع
اي قوله ان اريد بالامكان وهذا التقرير هو ما قيل ما ذكره الشارح [illegible]
المقاصد كما عرفت انفا قوله ومنها انتفاء اللازم ان اريد بالامكان
ولو اريد باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة يتم الامر
لكنه بعيد هذا لهم فتوكــله في الامر هذا الدليل راجع بالاية
الكريمة وذلك بتحقيق الملازمة وانتفاء اللازم قطعا ويقينا ونقل عنه
انه قال وتقرير الدليل هكذا لو وجد صانعان لامكن التمانع بان يريد
احدهما ايجاد المصنوع في وقت الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع
مع وجود العلة التامة وهي كل منهما لامتناع ان يوجد بهما او باحدهما
لكن عدم الفساد في الاية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى اقول
لامتناع ان يوجد بهما متعلق بقوله فامكن ان لا يوجد المصنوع هذا
ويمكن ان نقرر الدليل المذكور بقوله لا يقال هكذا لو فرض صانعان
لامكن التمانع بينهما فلم يكن ان يوجد مصنوع اصلا فلم يوجد مصنوع
اصلا اما بطلان اللازم وهو عدم وجود المصنوع فظاهر لثبات هذه
المصنوعات واما بيان الملازمة فقد علمت مما سبق مما [illegible]
الى الاعادة وعلى هذا التقرير تندفع المنع الذي اورده الشارح بقوله
لا نسلم [illegible] فلا يفيد الا الدلالة فيلزم ان يكون [illegible] الا انتفاء
انما فيبين [illegible] لكن [illegible] الاول [illegible] والمقصود بيان

بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق الانتفاء [illegible]
قوله فيلزم [illegible] ان يكون المفهوم من الاية الكريمة ان انتفاء تعلق
ان يكون
الالهة في ما مضى معلوم للسامع وان انتفاء [illegible] في ما مضى معلول لها [illegible]
هو تعليل الانتفاء بالانتفاء الاول كما في قولك لو جئتني لاكرمتك فان عدم المجيء
في هذا المثال وعدم الاكرام الماضيين لما معلومان للسامع وغرض المتكلم فيه هو تعليل
عدم الاكرام بعدم المجيء وقوله والمقصود بيان تحقق الانتفاء الاول وان كان المقصود
من الاستدلال هنا هو بيان تحقق عدم تعدد الصانع في جميع الازمنة بدليل
تحقق عدم الفساد لكن المفهوم من الاية الكريمة غير هذا المقصود كما عرفت انفا
فلا يصح ان يقال الاية الكريمة اشارة الى برهان التمانع من غير دلالة على تعيين
زمان ولو سلم الدلالة على تعيين الماضي لتم المقصود ايضا لان [illegible] ان لا يكون [illegible]
وذكر لان المعنى لو تعدد فيهما الالهة في الزمان الماضي لفسدتا في الزمان الماضي
الالهة في الزمان الماضي فلا يتعدد
لكن لم تفسدا في الزمان الماضي فلم يتعدد ايضا في الزمان المستقبل والاتحاد [illegible]
في الزمان المستقبل الخ لكن اللازم باطل لان [illegible] لا يكون [illegible] قوله لكن ليس
بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين قدماء المتكلمين يريدون بالترادف التساوي
قال في التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة ولهذا من سلم ذلك
[illegible] بين [illegible] هذا لهم فتوكله قدماء المتكلمين يريدون [illegible]
ان [illegible] ما وقع في كلام بعضهم مستقيم [illegible] هذا البعض من الترادف ما هو
المشهور [illegible] المفهوم بل اراد به ما هو الاعم من ذلك [illegible] التساوي
في الصدق وان لم يكن هناك اتحاد في المفهوم اصلا [illegible]
مراد

هذا البعض لما رأى ان الواجب والقديم متلازمان لا ينفك احدهما عن الآخر فهم هذا البعض
انهما مترادفان بمعنى انهما متحدان في المفهوم كالليث والاسد فقال ان ح التوا...
المترادف بمعنى الاتحاد في المفهوم سواء الطلق ح الترادف على معنى آخر اولم يطلق لا يقال
ليس في الدنيا احد يقول بالترادف بين الواجب والقديم بمعنى الاتحاد في المفهوم لانا
نقول لعل الشارح وجد ذلك لا احد وعدم وجدانك لا يدل على عدم الوجود في نفس الامر
قوله تصريح بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يرد عليه ظاهر هذا ان كل
صفة مغايرة للموصوف فكيف يكون واجبة لذاتها وسيجيء تأويلها ... وذكر
التأويل هو ان يقال الواجب الوجود لذات الواجب الله تعالى وصفاته وهذا لا ينافي
ان يكون الصفات في نفسها ممكنة وان كانت واجبة لذات الواجب تعالى اعلم ان ظاهر
كلام الشارح ههنا هو ان يقال لا شك في عدم الترادف بين الواجب والقديم
واما الكلام في التساوي بينهما بحسب الصدق فذهب بعض الافاضل كالامام حميد الدين
الى انهما متساويان لانهم قالوا ان الواجب لذاته هو الله تعالى وصفاته وان كل ما هو
قديم واجب لذاته قوله اذ لا ننفي بالحدوث الا ما يتعلق وجوده ... هذا يدل على ان
وجود الصفة القديمة لا يتعلق بالغير وهذه جهالة بينة وان قالوا انما
في القديم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات
فنقول فلا معنى في القديم بالذات يعني انهم قالوا ان كل ما هو قديم بالذات والصفة
ليست مما هو قديم بالذات فلا يكون واجبا بالذات هذا ويمكن ان يوجه مرادهم بان
يقال ان القديم لو لم يكن واجبا لذاته او لذات الواجب لكان محتاجا الى مخصص مباين
له متقدم عليه فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بالغير وشيء

فذهب بعضهم الى ان القديم اعم من الواجب لصدق القديم على بعض الممكنات وهي صفات الواجب

ثم مباين فيلي هذا التوجيه لا يرد الاشكال بالصفات القديمة فان وجودها لا
يتعلق بالغير وشيء ثم مباين لها وانما يتعلق وجودها بالذات وموصوفها التي
لا تغاير عنه قوله باقية بيقاء هو نفس تلك الصفة واما الاعراض فبقاء ما
غيرها لا انفكاك عنها كالحدوث لكن يراد ان البقاء مضاف الى الصفة فكيف
يكون نفس المضاف اليه فان المراد به انه نفسه عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي
على ما يجيء فلم لا يجوز ان النسبة بهذا المعنى في الاعراض لا يلزم تكررها ...
فقوله يراد ان البقاء مضاف الى الصفة ... هذا الايراد غير وارد فان
المحققين قالوا ان وجود الواجب عينه مع ان الوجود مضاف الى الواجب المطلق
ان جواز الاضافة بناء على التغاير في المفهوم لا ينافي العينية بحسب الذات بخلاف
التكوين والحق على تقدير كونه صفة اعتبارية ليست عينه وهو وجوده الا بحسب الذات
ولا بحسب المفهوم ثم ان الاعراض المذكورة لو كانت باقية لا نتصور ان يكون بقاؤها عينها
وقت حدوثها بخلاف بقاء القديم اذ هو لا ينفك عنها اصلا على ان الايراد المذكور دفع
لا على السند فلا يتم مطلقا اولى ان يقول كل صفة قديمة كانت او حادثة فهي
باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة فلا يرد عليه شيء اذ لا مذهب للشارح على ما هو
المشهور قال الشارح رح وهذا الكلام في غاية الصعوبة لكنه هذا ان ... ذكره في
قوله واما الكلام في التساوي في الصدق الى قوله ببقاء هو نفس تلك الصفة اما قوله
فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد فنقول ولقوله في كلام بعض الا
فهو صريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واما قوله فالقول
ببطلان الصفات بناء على قولهم بان كل ممكن فهو حادث الخ فنقول ولقوله فان بعضهم

بانفكاكه عنها وجودها

على ان الصفات القديمة في انفسها تستلزم التكثر ... بغير ترتيب الكل ...
لان بداهة العقل حاكمة بحدوث العالم على هذا النمط اي يجب ان نتصور الواجب
بعنوان انه احدث بجميع ما سواه على هذا النمط البديع والنظام المحكم بحيث لا يحدث
هذه الصفات بعينها فلا يرد ما يقال يحتمل ان يحدث بالوسائط المختار الصادر عنه بالا
يجاب والايجاب بلا قصد لا يدل على العلم ولا على غيرها وكل من جملة العالم فيكون حادثا
فلا يتصور عن التقدم بالايجاب ولا يخفى انه يتم الزام الخصم على ثبوت ما ثبت وجوده
من الممكنات ثم ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم له مدخل في بداهة الحكم والا فان
قوله تعالى ... هذا الموضع فتقول يجب ان نتصور الواجب حاصله ان ههنا قياسا مؤلفا
على هيئة الشكل الاول وهو ان يقال ان الواجب تعالى هو المحدث لجميع ما سواه على النمط البديع
والنظام المحكم وكل من كان كذلك فهو الحي القادر العليم الخبير الى المريد واما بيان الصغرى
فتقرير على ما سبق من قوله المحدث للعالم هو الله تعالى الى آخر برهان التوحيد ويفهم من ذلك
كله ان الواجب تعالى هو المحدث للعالم بجميع اجزائه وانه لا شريك له في تقدير النظام المحكم
واما الكبرى فهي بديهية او يكفي في التصديق بها ملاحظة عنوان موضوعها من
... ذكر الصفات المذكورة ههنا بمنزلة التصريح بها لا التزاما وذكر ان من
القاعدة يجب ان الواجب الذي المحدث لجميع ما سواه على هذا النمط البديع والنظام المحكم و
كل من كان كذلك فهو الحي القادر العليم السميع لا يكون الا قادرا عالما سميعا بصيرا ثابتا
مريدا قوله ولا يخفى انه انما يتم او يجب ان في الوسط القديم المختار انما يتم الزام ...
الاقتصار على حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات او لو وقع الاقتصار
على ذكرها جاز ان يكون في الممكنات وسائط قديمة ويكون الواجب تعالى موجبا

بان

قوله ان ذلك من جملة العالم متعلق بقوله فلا يرد ولفظ ذلك اشارة الى ... مختار صح

ثم يستدل بكونه قادرا مختارا على كونه

ذكر الاوسط ولا يكون مختارا اصلا هذا وقد عرفت ان برهان التوحيد انما يدل
على كونه تعالى صانعا قادرا او موجبا للممكنات يكون بمنزلة الحاء ولا عناية فيكون
نقصانا له تعالى عن ذلك قوله والا فيمكن ان يستدل اه يعني ان اعتبار النمط البديع
والنظام المحكم ان لم يكن له مدخل في بداهة الحكم لكان بين في الكبرى لزم ان يكون ذلك
الاعتبار مستدركا مهملا اذ يمكن ان يستدل بحدوث العالم على كونه تعالى قادرا مختارا
ثم يستدل بكونه قادرا مختارا على كونه حيا عالما سميعا بصيرا بلا حاجة الى ذكر
النمط البديع والنظام المحكم واما قلنا يمكن ان يستدل بحدوث العالم على كونه قادرا
مختارا اذ لو كان موجبا يلزم ان يكون العالم قديما لان اثر الموجب القديم
يكون قديما والذي يترتب على ان مسبوقا بالقصد والاختيار يكون حادثا قادرا على ما هو
المشهور قوله يمكن في دلالة الاحداث على وجه الاتفاق اه لا يخفى عليك ان ال...
قد يترتب على وجود المسموعات والمبصرات كما اذا وجدت صاعقة شديدة خائفة من
شدة صوتها انسان وكما اذا طلعت صورة حسنة فحصلت شهوة في قلب ... و
قدرت صورة قبيحة فحدث نفرة في قلب رجل ولا شك ان حدوث الانسان و
شهوة الرجل ونفرته كانت مترتبة على تلك الامور المسموعة والمبصرة وانها
كانت مخلوقة له تعالى وداخلة في النمط البديع والنظام المحكم فمن قال الله تعالى
لا يدرك الامور المسموعة والمبصرة مع انه تعالى ما يترتب عليها من الحدوث و
الشهوة كان ممن اتى لاهل السنة والجماعة في قولهم انه تعالى جميع الجزئيات والكليات
لا يقال المقصود ههنا هو اثبات كون السمع والبصر صفة زائدة له تعالى مغايرة
بصفة العلم ولا شك ان احداث العالم على وجه الاتفاق لا يدل على ذكر التفصيل

لا ما نقول بل النقص هاهنا هو اثبات هذه النقائص له تعالى ثابتة ثبوت السمع
والبصر له تعالى بمعنى ادراك المسموعات والمبصرات ودلالة افعال العالم على وجه الاتقان
يدل على هذا المقصود كما عرفت واما كون السمع والبصر صفتان زائدتان على بيان
صفة العلم فيجئ الكلام فيه في اثبات الصفات الوجودية قال الشارح رح على ان اضدادها
نقائص اي يعني انه تعالى لو لم يتصف بهذه الاوصاف لزم ان يتصف باضدادها وهي
الموت والعجز والجهل والصمم والعمى والتعطيل وكلها نقص يجب تنزيه الله تعالى عنها
فوجب اتصافه بهذه الاوصاف اعترض على هذا بانه يتوقف على مقدمتين لا يتمّ لنا
احديها ان الموت والعجز والجهل والصمم والعمى والتعطيل اضداد هذه الاوصاف
وهو ممنوع بل هي عدم ملكتها فلا يلزم من خلوه عن هذه الصفات اتصافه تعالى بتلك
الاعدام لجواز انتفاء القابلية بالكلية والثانية ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده
وهو ممنوع ايضا فان الهواء ومثل خالٍ عن الالوان المتضادة وكلها قوله وبعضها لا
يتوقف ثبوت الشرع عليها وهي السمع والبصر وقوله والتوحيد لان التوحيد
لا يتوقف ثبوت الشرع عليه فيصح التمسك بالشرع على التوحيد وقوله وكلامه
والاولى ان يتوقف الشرع على الكلام وقوله وهو ذلك والحيوة والقدرة والعلم و
الارادة فهذه الصفات يتوقف عليها الشرع واما شموله قدرته تعالى وشموله علمه
وكونهما صفتين زائدتين فلا يتوقف على الشرع --- وهذا ينبني على ان
بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد موجود في نفسه حتى يكون هاهنا
وهو ممنوع ايضا ولا يخفى عليك ان بقاء الشيء معنى زائد في العقل على وجوده
سواء كان البقاء بمعنى استمرار الوجود او بمعنى آخر فالحق ان مراد الشارح رح هاهنا هو
منه

منع كون البقاء معنى زائدا في الخارج وانه موجود في نفسه لا منع كونه زائدا في العقل
ولا معنى لمنع كونه زائدا في العقل في ذكره هو المحشي قوله وعلى ان هذا الزائد
موجود في نفسه اي لا يتم فانه يشعر ان الشارح رح لم يقصد منع كون هذا الزائد موجودا
في نفسه ولكن الشارح رح قد قصده كما عرفت قال الشارح رح ومعنى قولنا وجد فلم يبق ان هذا
جواب عن شبهة من زعم ان البقاء زائد على الوجود او لو كان نفس الوجود لم
يصح اثباته مع نفيه فلا حاصل جوابه ان المنفي نسبة الوجود الى الزمان الثاني
من حيث هو هو فلا يلزم التناقض مع ذلك لا يلزم زيادته في الخارج فتامل
في اوصاف الباري تعالى يجوز ان تفسر القيام بالتبعية في التحيز بشرط في اوصاف
الباري تعالى وقد دفع بان التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام والاوصاف تعالى
ليست اعراضا ولذا لم يحكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض هذا كلامه فقوله غير
مطرد اي غير جامع لعدم صدقه على صفاته تعالى فقوله وقد دفع بالتفسير لقيام
العرض الى آخره بحث فانه كلام على السند ومع هذا غير مقبول اذ لا يكفي ان يقول
مع قيام العرض ايضا هو اختصاص الناعت بالمنعوت فلا يكون قيام العرض
بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت ومع قيام احدهما بالآخر بالمعنى المذكور جاز ان
يكون للاول تابعا في التحيز وتمكن منها بعده بل لا بد ليبقى الشيء ذكره دليل
في زمان يكون الاعراض متصفة بصفة البقاء وان انتفاء الاجسام في كل آن
ان هذا اراد اجالي لدليلهم وحاصله ان ما ذكر الدليل لا في مقابلة الضرورة
لان اصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضرورة وعدم بقائها ليست بابعد
عند العقل من عدم بقاء الاعراض فبقاء الاعراض ضروري ايضا --- فقوله

هذا ردّ اجمالي اي هذا نقض اجمالي حاصله ان دليلكم ملزوم لانه ملزوم لابطال
ما هو ضروري معلوم بان هذا يكون دليلكم باطلا قطعا هذا ولكن ان تجعله
ابطالا للمقدمة القائلة بان الاعراض يمتنع بقاؤها وحاصله ان نقول بامتناع
بقاء الاعراض يبطل كان القول بامتناع بقاء الاجسام لهذا الدليل بما ذكر هو مشاهدة
البقاء فان الان ... ويبقى بعينه اي يعتبر ... من الحركة الواحدة تكون سريعة بالقياس
الى حركة وتكون بطيئة بالقياس الى حركة اخرى ثبت ان الحركة السريعة والحركة البطيئة
ليس نوعين من جنس الحركة مختلفين بالذات والحقيقة وانما مختلفان بالاضافة
والعوارض ... من امارة الحدوث ... الامكان ... دار او به
اي ماهيته الممكنة فيلزم ان يكون ممكنا وان يزيد وجوده على ماهيته ووجوده
عين ذاته عندهم ... فيلزم ان يكون ممكنا ... لكونه ممكنا لم يخرج ...
لكنه لازم ... ... او وجدت في الخارج كانت لا ...
وذكر انما يتصور فيما يكون ... فان قولهم اذا وجدت معناه اذا اتصفت
بوجود ... من عبارتهم هذا ... وصف زايد لها يكون ...
اذ لو كانت واجبة لكانت ... لا زايدا عليها ... واما اذا ...
على القايم بذاته قال بعض الكرامية انه جسم ... وقال بعضهم انه جسم
اي قايم بذاته ولا نزاع ... لفظ الجسم عليه ... هذا ...
على اذن الشرع ... لا يتوقف على اذن الشرع ... وقوله ... الجسم
... ولا ... قوله وفيه نظر للقطع ... واستعمال الاسم
... الاذن ... اذن ... ولازمه كيف لا وقد يكونان ...

القول الثاني

وهو قولهم

للنقض

للنقض ولا ينكر ... صحة الاطلاق مثل خالق لكل شيء وبارئه وخالق القردة و
الخنازير مع جواز الاطلاق اللازم وقيل الطبيب لا يطلق عليه ... بانه ...
انه ... الطبيب ... العالم بالطب ... من يفيد الشفاء هذا
... فنقول لا نم الاذن بالشيء اذن بمرادفه ولازمه ... الاطلاق العالم على
الله ... اذن الشرع ... لا يصح الاطلاق العارف عليه مع ان المعرفة
مرادف للعلم ... اذن الشرع ... الاطلاق ... للنقض
لان المعرفة ... الادراك المسبوق بالجهل وهذا نقض ... الدليل
عنه ... وقوله وقد يكون ان ... ولازمه وقوله ... جواز
الاطلاق اللازم ... يجوز ... خالق القردة والخنازير اذا لم يقصد
الاستهزاء والاستقباح واما اذا قصد الاستهزاء والاستقباح ... ذلك ...
الى الاستهزاء والاستقباح ... الاطلاق واما الاطلاق ... بدوا ...
... الشرح ... وباعتبار انحلاله ... بالكلية ...
كون ما اليه الانحلال ... التركيب بخلاف النقيض هذا ... فنقول
... هذا سهو والصواب ان يقال ... الانحلال كون ما اليه الا
... التركيب ... وذكر ان ... عبارة
عن بطلان تركيبه ... الى اجزائه ... التجزي ...
عبارة عن الانقسام مطلقا قوله ... ما ... جنس ...
... ان ...
... الا ...

فذلك كفر ...

هو الجنس اللغوي لا المنطقي وهم يريدون الجنس فلا يلزم التركيب
قوله مثل السؤال عن الحقيقة وهو ان يقال ما الانسان اي ما حقيقته من
الحقائق وقوله ادمى الوصف وهو ان يقال ما زيد اي هو عالم او صنف من
الاوصاف وهو الجنس اللغوي لا نزاع في انه من الجنس اللغوي انما النزاع في الصدق
من معنى الجنس المنطقي لصدقه على النوع الطبيعي كالانسان مثلا بخلاف الجنس
المنطقي لكنه نرى ان جنس اللغوي لا يتحقق بدون الجنس المنطقي والنوع الطبيعي
اذ لا يتحقق بدونهما في حقيقته كانت تلك الحقيقة بسيطة مباينة لما يقابلها
بالحقيقة فلا بد ان يكون بينهما وبين غيرها جنس لغوي ايضا فظهر انه يكون انفعا
بالمجانسة بان معنى كل لا يلزم التركيب تعالى عن ذلك علوا كبيرا وانما ذكره عقلا او خارجا
المتنبهين في الوجود المطلق والمعلومية المطلقة ولهذا ذكر فلا يكون مجانسة
لا في العرف ولا في اللغة وفي الاصطلاح فظهر انه لا اشكال في الكلام اصلا الشارح
قوله والبعد عبارة يعني ان البعد عبارة عن امتداد له نوعان فوالا
تلك ابعاد الاثقال واما عندنا من الجسم الاول فقط وهذا التعريف للبعد
الموجود ويعلم من البعد المعدوم بالمقايسة هذا كلامه فقوله نوعان
احدهما البعد المنطبع الذي يسمى بالجسم التعليمي والثاني البعد الموجود
المجرد عن المادة القائم بنفسه وهو المسمى بالفراغ المعقول وهذا البعد
[illegible] الجسم [illegible] عند المتكلمين ويسمون
الفراغ الموهوم وقوله واما عندنا [illegible] الذين انهم يجعلون
[illegible]

الباطن لكن المماس للسطح الظاهر من الماء والهواء مثلا وهؤلاء لانهم يقولون
بوجود الجسم التعليمي وينكرون وجود الفراغ المعقول وقوله بالمماسة
اي المماسة مع الفراغ المعقول قوله فيلزم قدم الجزء هذا يعني [illegible] وهذا
خلاف مذهب المتكلمين يعني ان الجزء عندهم هو الفراغ الموهوم وهو
لا شيء محض عندهم فكيف يكون قديما والى قدم الجزء هو وجود الازلي اقول
لو جوز هذا او التعلق [illegible] وقدم الجزء ازليته وهذا لا يضر في صفة [illegible]
او يلزم في ان يكون [illegible] مخصوص [illegible] الحقيقية وان الحقيقة
كان امرا وهميا وان يحتاج الباري تعالى الى ذلك الامر الوهمي في الازل
ولكن علمه [illegible] قدم الجزء عند المتكلمين او يلزم [illegible] تالي
الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الغير المتناهية ويبطل به
التسلسل [illegible] ويكون محلا للحوادث لان المقصود في الجزء في الاكوان
والكون من الموجودات العينية عند المتكلمين هذا كلامه والاكوان
عندهم اربعة انواع الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ولو كان شيء
مع هذه الانواع الاربعة [illegible] في ذاته [illegible] يلزم ان يكون محلا للحوادث
وهو ممتنع [illegible] قوله اما ان يساوي او ينقص او يزيد هذا الترديد
لاظهار البطلان في جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشيء على نفسه
ونقصانه عنه في جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبني على نفي الابعاد
[illegible] الجزء الغير المتناهي [illegible] يلزم [illegible] لكن [illegible] الكلام في لزوم
التناهي هذا كلامه فقوله فلا يتصور زيادة الشيء على نفسه [illegible]

فيجعل السجادة او الكرسي جم

مبني على الفرض حيث يقال زيد في السجادة في الكرسي جزء الذي هو ان السجادة ازيد
من زيد والكرسي ينقص منه هذا وكل ان نقول ان يقصد زيادة علم انتفى ما جزء
لا يفيد السائل بل ينبغه السائل هنا هو بطلان الاحتمالات الثلث دعوى صلة
مع الزيادة وقوله والا جاز ان يساوي الجزء الغير المتناهي هذا راجع الى منع الذي
لا يفيد العلل فلا بل يتفعا وله ان يقول انه يكون وي الجزء الغير المتناهي
بجاز ان ان يتجزى بتجزيات غير متناهية وهذا الدلالة من ان يزيد على الجزء
ويتصل التجزي في الجملة كما ذكر ولا يمكن ان الاثبات الا بطلان التجزي في الجملة يكون
كافيا من الا في رح الى بطلان التجزيات الغير المتناهية فلا حاجة الى ذكر
احتمال ان يساوي للجزء المتناهي قوله باعتبار عروض الاضافة الى الشي لان
الدار المبنية بين الدارين علو بالنسبة الى التحتية وسفل بالنسبة الى فوقها
واما تغير الجهة التي هي حدود واطراف فهو ما قالوا الجهة منتهى الاشارة الحسية
ومقصد المتحرك بالقرب منه والحصول عنده فان الجهالة على ما التحديد بين الاشين نسخة ستة
نسخ بين القطامي احدها العام بين جهات الانسان والمرأة والخلف والجبين والشمال والفوق و
التحت والقديم منه من ان يكون في جهة من الجهالة قال الشارح الاول عليه زمان
لكن ان يبع جهة وجود زمانيا ومع كون الوجه زمانيا انه لا يمكن حصول
الا في زمان كان ان يبع كونه ملائيا انه لا يمكن حصول الا في ملائه كذا في شرح
المواقف قال الشارح عبارة عن جزء اي مجتمع ومعلوم تعدد به متجدد وآخر
غير المعلوم وقوله والعدم منه من ذكر يعني ان تغير التدريج زماني بمعنى
انه يتحدد بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده فيه الا فيه التغير الآني

متعلق

متعلق بالان فلا تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان فطى هو وجوده
لكما فارن للزمان وما يطلع حصوله امانة زماني والاني واقع
في احدهما كذا في شرح المواقف قوله الا كان المراد فيه كالمتصف
والتجزي ان اتصف بصفات الكمال وجه ضعفه ان صفات الكمال مثل العلم
والقدرة واحداثهما والا يلزم من تعدد موصوفي تعدد الواجب برهان علم
من جملة صفات الكمال الواجب الوجود وايضا صفة الكمال مثل العلم التام والقدرة
التامة ونحوهما ومن لا يوجد الا في الواجب وبعض الا ما ملا يتبادر الشق
الثاني فقال لا يلزم ان اجزائه لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص واما يلزم
النقص لولم يتصف المجموع بصفات الكمال لكن لم لا يجوز ان يتصف
المجموع بصفات الكمال وان لم يتصف كل واحد من اجزائه بصفات الكمال
لا بد لانه ذكر من وجهين قوله وقد يرد عليه المقصود في المنع المذكور واثبات
المقدمة الممنوعة ونحو من لا يوجد الا في الواجب فيلزم اي من تعدد الواجب على
تقدير اتصاف اجزائه بالعلم التام والقدرة التامة ونحوها فيتقرر فيبقى
انطق الى محض هذا لم لا يجوز ان يكون المقصود ضعيف فانه مساويات
بذاته انجيبون ممنوعة ايضا ولو سلم في عدم ولالة الحادثات عليها لا يدل
على عدم ثبوتها في نفس الامر قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة مثل
قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه قوله عم ان الله خلق آدم على صورته
وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم هذا مثال فقوله تعرج الملائكة مثال للنصوص
الظاهرة في الجهة الجسمية وقوله عم ان الله خلق آدم على صورته مثال للنصوص

فقوله وجه ضعفه هذا اختيار شق الاول ومنع لزوم تعدد الواجب جم

نحو لزوم تعدد الواجب على تقدير اتصاف اجزائه بصفات الكمال وقوله جم

الظاهرة في الصورة وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم مثال النص الظاهر في الجوارح وبها النصوص
الظاهرة في الجهة قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وفي الجسمية قوله تعالى وجاء
ربك والملك صفا صفا وفي الصورة قوله رأيت ربي في احسن صورة شاب
امرد وفي الجوارح قوله تعالى … وذكر في المواقف انها لما طلبت لارتفاع ظواهرها
اليقينيات الدالة على نفي المعاني الذاتية لكونها لما تعارض … وجب العمل
بينهما امكن فتاويل الظاهر اما اجمالا ويفوض تفصيله الى الله تعالى كما رأى
من يقف على الله تعالى في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله وعليه اكثر السلف
واما تفصيلا كما هو رأي طائفة قوله او يأول تاويلات بان يقال معنى
عرش الله تعالى الوجه الى موضع يتقرب الى الله تعالى بالطاعة ومعنى القوة
الصفة من العلم والقدرة ونحوهما ومعنى اليد القدرة هذا كلامه واما
معنى الاستواء فهو الاستيلاء ومعنى جاء ربك اي جاء امر ربك ومعنى الوجه الذات
ومعنى قوله في احسن صورة شاب امرد اي على صفة كاملة فلا يماثل علم الملك
بوجه من الوجوه فان قيل علم الملك بان الله عالم قادر يماثل علم الملك
تعالى بكونه كذلك لا بالمطابقة للواقع ثبت المماثلة بين العلمين ولا بد
المراد بعلم الملك العلم الذي جنسه ولا شك ان جنس علم الملك لا يتحد جنس
علم الملك تعالى فلا مماثلة بينهما ولا يرد بذكر القدرة من ان يقال هذا وقد
مر ان المماثلة اه بيان هذا التفريع يناقض قوله تعالى تماثل بوجه
من الوجوه اذ يفهم منه ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة
والتوضيح ما يجيء هذا كلامه نقول ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف

قال الشارح انقرض علم النصوص الى الله تعالى ح

اما في

اما كونه لما فيها عن كون العلم صفة فقط واما في كونه صفة فان الصفة
باقية لا يتجدد الجدد والامثال بخلاف العرض فانه حادث ويتجدد والامثال
فلا تماثل بين الصفة والعرض … كالكيل ان جنسنا الكيل فان جنس
الكيل هو ما به المماثلة بين الكيلين من جميع صفات الكيل فلو ان احد
الكيلين ساوى بالصاع مخصوص ينبغي ان يكون الكيل الآخر كذلك بالنسبة
الى ذلك الصاع حتى يكون الكيلان متماثلين في الكيل لو ان احدهما مماثل
للآخر في شيء من الوجوه المذكورة فلم يكن متماثلين في الكيل تنبيه
واقتصار المخصص … انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل
لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة هذا كلامه لا يخفى عليك ان
المعتبر في شمول علم الباري تعالى هو شموله بالنسبة الى ما يمكن معلوميته لا
بالنسبة الى ما يمتنع مقدوريته في حد الدليل هو ان الجهل ببعض ما
يمكن معلوميته او العجز عن بعض ما يمكن مقدوريته يقتضي افتقارا
الى المخصص اما كونه نقصا فقط واما كونه افتقارا الى المخصص فلأن
ان … لا يكون واجبا لذاته فيلزم ان يكون في وجوده وسائر صفاته
محتاجا الى المخصص تعالى عن ذلك علوا كبيرا قوله لا يعلم الجزئيات … من
حيث انها جزئيات بل يعلمها من حيث انها كلية كما قالت الحكماء بل في نفسه
كذا … اما هذا العلم مستمر قبل الوقوع وبعده هذا كلامه
فنقول يعلمها من حيث كلياتها قال جمهور الفلاسفة انه تعالى لا يعلم
الجزئيات المتغيرة والا يلزم التغير في ذاته من حيث … كذا

قوله بالصاع مخصوص ينبغي ان يكون الكيل الآخر مساويا بالذلك الصاع ولو كان احد الكيلين انقص من صاع مخصوص بقدر مخصوص وكان ازيد منه بقدر مخصوص ينبغي ان يكون الكيل الآخر كذلك ح

لا يعلم الجزئيات المتشكلة لان ادراكها انما يكون بآلات جسمانية والله تعالى
منزه عن الجسمية واما الجزئيات التي ليست متشكلة ومتغيرة فانه تعالى يعلم كذاته
وذوات العقول لكن الجواب منع لزوم التغير بل التغير انما هو في التعلقات
وايضا ادراك الامور المتشكلة انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم
بحصول الصورة اما اذا كانت اضافة محضة كما قال المعتزلة او صفة
حقيقية ذات اضافة كما قال الاشعري فلا حاجة الى آلة جسمانية وقوله كعلم المنجم
وذلك مثل علم المنجم بان زيدا يأتي هذا البلد غدا وقبل اتيانه في الغد
ثبت هذا العلم مستمرا كذلك العلم فهو عالم لا محالة ... ولكن
لا يتغير ذلك العلم المستمر سواء دخل زيد البلد او لم يدخل قوله
ولا يقدر على اكثر من واحد لا يقال مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة
ينافيه لانا نقول معنى الايجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك
والقدرة بمعنى ان شاء فعله وان لم يشأ لم يفعله متفق عليها بين
الفريقين الا ان الفلاسفة يجعلون مشيئة الفعل لازمة لذاته قوله
بمعنى صحة الفعل والترك اي ... فليس شيء
منهما لازما لذاته تعالى والى هذا ذهب المتكلمون كلهم وقوله متفق
عليها الا ان الحكماء ذهبوا الى ان المشيئة الفعل الذي هو الفيض
والجود لازمة لذاته تعالى كلزوم العلم فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية
الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين
صادقتين في حق الله تعالى كذا في شرح المواقف قال الشيخ في الاربعين

انه لا يعلم ذاته لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين الشيئين المتغايرين
ونسبة الشيء الى نفسه محال والجواب ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق
النسبة العلمية وقوله لا يقدر على خلق الجهل والقبح لانه مع العلم بقبح
ذلك يكون سفها وبدون العلم يكون جهلا وكلاهما نقص يجب تنزيه الله
والجواب انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى فان الكل ملكه فله ان يتصرف
فيه على اي وجه شاء وقوله لا يقدر على مثل مقدور العبد لانه اما طاعة
مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او سفه خال عنهما ومشتمل
على ما يتساوى ... منهما وكل ذلك محال على الله تعالى والجواب ان ما ذكرتم من
صفات الافعال اعتبارية تعرض للفعل بالنسبة الينا واما فعله تعالى
فمنزه عن هذه الاعتبارات وقوله لا يقدر على نفس مقدور العبد
... عدمه لزم فلا قدرة للآخر على مراده والمقدور ... والجواب
انه مبني على تاثير القدرة الحادثة وهو باطل ... الا الله على
ان قدرة الله تعالى اقوى من قدرة العبد فقدرة العبد لا تمانع قدرته
تعالى قوله يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب ... يدل على زيادة
المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها
الا ان الظاهر ان مراد الشيخ ... زيادة مفهوم الحي القادر و
نحو ذلك على مفهوم الواجب ...
هذا لا يدل على ما هو المدعى من ان حقيقة الحي والقادر ونحو ذلك
زائدة على حقيقة الواجب ...

بدليل التمانع وهو انه لو اراد الله تعالى فعلا من افعال العباد بان يوجده فيه واراد العبد عدمه

فلذا قال وليس الكلام

ايضا ذات الواجب حقيقة او امكن حمل تلك العبارات على ذات الواجب تعالى ومن العكس مقصد المطلوب زيادة حمل تلك المفهومات على ذات الواجب تعالى لكن حصول ذلك التصور الواحد لا كنه ذات الواجب لا كنه تلك العبارات بالاطلاق قطعا قيل وان صدق المشتق على الشيء يقتضي ان اراد اقتضاء ثبوت الماخذ في نفسه بحسب الخارج فمنقوض بمثل الواجب الموجود وان اراد اقتضاء ثبوته بوجه ما بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم وقد عرفوا عليه الازلية بناء على امتناع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى قيل فنقول ان اراد اقتضاء ثبوت الماخذ اي ان اراد باقتضاء في قوله يقتضي ثبوت ما خذ الاشتقاق اقتضاء ثبوت الماخذ في الخارج وذلك القول منقوض بمثل الواجب الموجود والاول والآخر فانما هذا الاشتقاق حاصل وليس موجودا في الخارج وقوله فلا يتم بذلك غرضهم لان غرضهم اثبات وجود صفاته تعالى في الخارج وصدق المشتقات عليه تعالى باخذ في نفس الامر وان لم يكن الماخذ موجودا في الخارج وقوله وقد عرفوا عليه اه اشارة الى بيان غرضهم هو اثبات وجود الصفات في الخارج والحق ان الاشاعرة لا يقدرون على اثبات ذلك الغرض بدليل قطعي لكن مطلقون بعدم انه تعالى عالم قادر سميع بصير ونحو ذلك لا يعلم ان علمه تعالى ونحوه صفة حقيقية له تعالى موجودة في الخارج لا يعلمه الله الا وسعها قوله على الاعلم له ان ملكت لعلم مرادهم انه عالم لا علم صفة حقيقية له تعالى مثبت باباء قولهم بان له عالمية لانها ليست صفة حقيقية ايضا وكذا قولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته

لا يقتضي ذلك الغرض وانما يقتضي اتصافه تعالى

والعالمية

عالمية زائدة فنقول لانها ليست صفة حقيقية ايضا لان العالمية ليست صفة حقيقية كما ان العلم ايضا ليس صفة حقيقية على ما زعمهم مع انه اثبتوا العالمية بسبب ذلك فوجب عليهم ان يثبتوا العلم ايضا اولا فرق بينهما في عدم كونهما صفة حقيقية ولما نفوا يثبتون العلم مع اثباتهم العالمية فهذا مرادهم نفي صفة العلم بالحقيقة لذات ضرورة ان العالمية عندهم من قبيل الاحوال والاحوال ثابتة في الخارج عندهم وليست بموجودة فيكون العالمية من قبيل الصفات الثابتة في الخارج واما العلم فهو من قبيل الصفات الاعتبارية المحضة عندهم فلا يلزمهم من نفي ثبوت الكل نفي ثبوت الاول في الخارج ومعنى علمه تعالى عندهم هو اتصافه بصفة العالمية هو نفس ذات الله تعالى واما من انكر الحال منهم فهو كما كان ينكرون يحققون صفة العالمية في الخارج كما كان ينكر ثبوت صفة العلم كذلك فهذا اشكال عليه فلا ما اراد الشارح وقد نطقت النصوص بثبوت علمه اه مثل قوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه ولا يخفى عليك ان هذا يدل على زيادة مفهوم العلم على ذاته تعالى والمقصود بيان زيادة حقيقة العلم على ذاته تعالى في الخارج قوله وقول صدور الافعال المتقنة على وجه وجه تعالى فيه تأمل بدل المدلول هو اضافة التخيير والاثبات التي يسميها المعتزلة بوجه فان هذا جاء واقف لاشبهة في عدم الاضافة ففيه ما ذكرنا في التخيير الا اضافة الى من التخيير في قوله لا يثبته في غير الاضافة اي لا يثبت ما هي مدار ان العلم هو اتصافه

ولو جعل العالمية

من بمفهوم العالمية والقادرية والمريدية ولو كل من المفهومات فانه
الاعتبارية دون الصفات الحقيقية التي هي محل النزاع بل كل المفهومات
الاضافية ويلزمكم كون العلم قدرة لهم ان يقولوا ان الحي والمفهوم
هو الحي وليس في الحي والذاتين هو اللازم وليس في ... يعني ان الحي
هو الحي مفهوم العلم والقدرة وهذا ليس بلازم مما زعموا من ان صفاته
عين ذاته وان اللازم هو الحي ذات العلم والقدرة وهذا ليس في
وكذا الكلام في سائر الصفات التي ادعوا انها عين الذات ومنشأ هذا
الوجه الذي ذكره الشارح وهو عدم الفرق بين مفهوم وحقيقته قوله
وكون الواجب غير قائم بذاته لهم ان يقولوا حقيقة العلم في شانه تعالى
قائمة بذاته لانه عين ذاته هذا كلامه فان قلت كيف يتصور كون صفة
الشيء عين حقيقته مع ان المراد من الصفة والموصوف شيئان متغايران
قطعا ببداهة العقل قلت ليس معنى ما ذكره ان هناك ذاتا وله
صفة وهما متحدان حقيقة كما يتوهمه انت بل معناه ان ذاته تعالى يترتب
عليه ما يترتب على ذات وصفة معا فعلى هذا يكون الذات والصفات
متحدان بالذات متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق نفي
الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها هذا ما قال
من الشرح للمواقف ما لا يليق الا بمذهب الكرامية حيث قالوا لها ونحن
نحتاج اليه الباري تعالى في ايجاده للعالم فهو قائم بذاته تعالى فعلقوا في
ذكر الحادث ... قوله كما قالوا انه قائم بذاته تعالى بالحادثات

اي الى فعله يمكن ... الارادة والنفي

فلذلك يكون مستندا الى الارادة او الى القول فهو مستند الى القدرة القديمة وقوله الا استحالة
متعلق بقوله لكنه نريد وقوله هو قائم بغيره كما في اللوح المحفوظ او جبرائيل او النبي
عليهما السلام وقوله في كلام المتقدمين حيث قالوا الواجب القديم منزه عن ذلك وقوله
في كلام الشارح من كلام الامام حجة الدين الغزالي اشار الى الجواب عن الامام حيث
اجاب بقوله لان الى اجل السائل نفي المغايرة بين الذات وبين الصفات بعضها مع
بعض والمصنف اقتصر على الاول لكن الشارح اراد ان يعدد في التغاير وجه
تعلم الجواب بالنسبة الى الصفات ان ثبت مغايرة ولان الغرض الاصلي هنا
بيان حكم الصفات وكذلك ذكره قوله لا هو ولا غيره وقد له في الجواب
فقول قد اقتصر على الاول الذي اقتصر في الجواب على نفي المغايرة بين الذات
والصفات قال او لا غيره ولم يتعرض على نفي المغايرة بين بعضها مع بعضها او
لو تعرض لها ولكن يقال حيث الصفات كلها متغايرة بعد قوله لا هو ولا غيره وقوله
اشارة الى ان التعدد فرع التغاير اي اشار اليه بقوله فيلزم تكثر القدماء اي
تعدد القدماء يعني ان تعدد القدماء فرع التغاير ولا تغاير ههنا اصلا فلا
يلزم تعدد القدماء لا بالنسبة الى الذات والصفات ولا بالنسبة الى الصفات
بعضها مع بعض اذ لا تغاير هناك اصلا وقوله كذلك الغرض الاصلي عطف
على قوله لان الى ... السائل انما لم يقل اجاب بقوله اذ ليس الغرض الاصلي هنا الجواب
بل الغرض الاصلي هو بيان حكم الصفات ولذا ذكره قوله لا هو ولا غيره
الغرض الا تبعا للجواب ... ذكره قوله لا هو ولا غيره في الجواب فلا
يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء ولكن ان تحمل كلام المصنف على انه لا يلزم قدم الغير

فلا محذور لان المحذور تعدد القدماء المتغايرة لا مطلق التعدد وبالجملة فالسؤال
قطعي واما حمل الشارح على ذكر شهرته فيما بين القوم قوله وكان تحمل
كلام المصنف يعني ان الشارح قد حمل كلام المصنف على ملايمة قول المعتزلة وهو
قولهم فيلزم تعدد القدماء فلهذا المعترض عليه الشارح فيما بعد بقوله ولقائل ان يمنع
توقف التعدد الكثرة على تغاير الذوات ولكن جاز ان تحمل كلام المصنف على
منع الشكالة ان اللازم لها على الاصح اللازمة فحينئذ لا يرد عليه اشكال الاعتراض الذي اورده
الشارح بقوله ولقائل ان يمنع او قوله لشهرته فيما بين القوم لا يخفى ان المتبادر من
الملازمة تعدد القدماء او تكثر القدماء هو تعدد القدماء المتغايرة او تكثرها فلا يرد ما
قال يلزم تعدد وتكثر القدماء والمتغايرة مع ان يلزم الحكم الذي هو تعدد القدماء
المتغايرة لا يرد عليه ايضا الاعتراض اورده الشارح بقوله ولقائل ان يمنع فلو
ذكر الشارح فيما بعد فالاولى ان يعلقها بالصواب فتامل قوله ولكن انه مهم ذكر
بين اللزوم غير اللزوم تلك كنا الا بالالتزام وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا كما
قال في المواقف يلزم الكفر ويعلم فليس بكافر ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال
من اجلى البديهيات على ان قولهم وما من اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين
قالوا ان الله ثالث ثلثة شاهد على انهم كانوا يقولون بالحقيقة ذوات ثلثة
وايضا ترتب الحكم على المشتق يدل على علية مأخذ الاشتقاق فالحق العلة
في الالتزام تعين وكفرهم [illegible] الاول [illegible] قوله
من اجلى البديهيات هذا [illegible] اجلى البديهيات انما هو لزوم الذاتية للانتقال من
مكان الى مكان لا الانتقال من موصوف الى موصوف [illegible] الكلام فيه او يمكن

لمانع ان يقول لم لا يجوز ان تقوم صفة بعينها بموصوف مخصوص بعد قيامها بموصوف
مخصوص فان السيد الشريف جاز انتقال الاعراض دفعيا لا تدريجيا فيكون ان مفارقته
عن محله هو مقارنته لمحل آخر اي فلا يلزم [illegible] الانتقال ان يكون الوصف
ذاتا قائما بنفسه فتامل وقوله على انهم متعلق بقوله سبحانه وتعالى على انهم كانوا يقولون
بتعدد الالهة [illegible] لان الالهة معناه هو المعبود بالحق فهم كانوا يقولون
بتعدد المعبودات بالحق فهذا قول بالذات الثلثة المستحقة للعبادة فقد كفروا
وقوله ترتب الحكم على المشتق اي المراد بالحكم هو كفرهم والمراد بالمشتق هو قولهم قالوا
ان الله ثالث ثلثة والمراد بمأخذ الاشتقاق هو قولهم بان الله ثالث ثلثة وقوله
فان المعتبر العلة في الالتزام ان الكفر علة كفرهم في التزامهم الكفر فتبين ذكر الالتزام لهم
يعني ليس ان كفرهم ان كانت بسبب التزامهم الكفر لا بسبب لزوم الكفر وقوله الا ان
اي الا ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا [illegible] هو الوجه والعلم عبارة عن كلهم جعلوا
الذات الواحدة نفس ثلثة صفات فقالوا انه تعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم وارادوا
بالجوهر القائم بذاته وبالاقنوم الصفة وقد يوجد بانه ميل منهم الى ان الصفات
نفس الذات لكن لا يلايمه قولهم بالقدماء الثلثة او لو قطع النظر عن الالهة وما
ربعة والا فواحدة هذا [illegible] فقوله لكن لا يلايمه بالقدماء الثلثة المشهور انهم
كانوا يقولون بالالهة الثلثة كفرهم قولهم بالقدماء الثلثة ويؤيده ما ذكر في
شرح المواقف انه [illegible] في هذه المسألة التي [illegible] الوثنية
فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات
الالهية [illegible] والسريانية منهم قالوا

اي في مسألة

نا مل المبز هو النور و فاعل الشر هو الظلمة المجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير
هو يزدان و فاعل الشر هو اهرمان و يعنون به الشيطان و ذكر في موضع آخر
من المواقف في ضبط مذهب النصارى انهم انما يقولون باقانيم ثلاثة و ذات الله تعالى
بالمسيح او حلولها فيه او حلول صفته فيه كما ذكرنا بدون تجسم او بنفسه
فهذه ستة و اما ان يقولون الخطاء الذي العوده على الحلول والاتحاد و واما ان
يقولون حقيقة الذي بالجزأت و لهما انها تنزيها لدا كرانا فهذا انما ينافيها خصه
لان لها بالخلاف الاخير في السنة الاول بالخلاف لا شارح الحاد والاثنين لامتناع
حلوله تعالى في غيره وان يرجع ايضا بالخلاف لتنبيه ان لا سو نه فيه الوجه الا ان
هذا الخبر مما يعلم انهم لم يقولوا بالقدماء المتغايرة لكنهم الماكزوا الـ
انهم اثبتوا الوالد تعالى انها مستحق للعبادة و ان لم يقولوا بقدمه ببب
ينقطع بان مراتب الاعداد من الواحد ان العدد هو الكم المنفصل والانفصال
في الواحد فلا يكون عددا اذ فرده بما هو نصف مجموع حاشيته ومنهم من قال العدد
ما يقع في العد فيكون اعم من الكم المنفصل لما ان يبني على هذا التوجيه
او على هذا التغلب نعدله نصف مجموع حاشيتيه نصف مجموع ما
تنيته فان لكل عدد له جانبان احدهما جانب ما فوقه والآخر جانب ما تحته والواحد
ليس بعدد اذ ليس له جانب ما تحته والاثنين عدد اذ هو نصف مجموع حاشيته فان احده
حاشيته هو الواحد ولكن الآخر هو الثلثة اي مجموع الواحد و الثلثة هو الاربعة
والاثنان في نصف الاربعة فيكون الاثنان نصف مجموع حاشيته وكذا الثلثة عدد
اذ هو نصف مجموع حاشيته وهما الاثنان والاربعة ومجموعهما هو الستة والثلثة

نصف

نصف الستة فيكون الثلثة نصف مجموع حاشيته وكذا الكلام في الاربعة فانه نصف مجموع
الثلثة والخمسة وذلك المجموع هي الثمانية فيكون الاربعة نصف مجموع حاشيته فقس على
هذا حال الخمسة والستة وما فوقهما فان كل واحد من ذلك يكون نصف مجموع حاشيته كما عرفت
و قوله ولكلام ان رجع يبنى على هذا المذهب لا يخفى عليك ان قوله ليس الواحد غير واقع
لان قوله متعددة متكثرة في مراتب الاعداد فلا يصح ان يعد الواحد من
مراتب الاعداد ولو اعلى ان الواحد من قبيل الاعداد اولم يكن فالاولى ان ذكر الواحد
فيهما السلطر اوى بنا على انه جزء للعدد في جميع مراتب الاعداد قوله هو ان البعض
جزء من البعض يرجع عليه انهم اتفقوا على ان كلا من المراتب لا يتألف الا من واحد
مثلها فتكلم ثبت قال جزء العشرة عشرات لا اثنان وثلثة واربعة الى غير ذلك
من الاحتمالات مختلفة قال ارسطو ان العشرة ليست ثلثة وسبعة ولا اربعة
وستة ولا غيره ولكن من الاعداد التي يتوهم تركب العشرة منه لا مكان تصور العشرة
بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فلو كانت تصورت كل واحد من وحداتها
العشرة من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة
العشرة بالكلية فلا يكون لشي من تلك الاعداد دخل في حقيقتها كذا في شرح
المواقف والحق عندك ان الاثنين من الثلثة مثلا لا يجامع الثلثة كان الواحد لأيغار الاربعة ه
من الثلثة لا يجامع الثلثة وكذا الثلثة من الاربعة كما هو ان الواحد من الاربعة
لا يجامع الاربعة و بالجملة ان كل عدد اذا اعتبر داخلا في عدد آخر و جزء فانه لا
يجامع الآخر والا يلزم الاثنان كحينهما فانه قطعي اذ لو اشكل احدهما من الآخر
يلزم ان ان كله الواحد الذي هو جزء المشكل من الآخر ايضا داخلا لانه جزء ذلك

هذا المنفك جزء من ذلك الاثر فيلزم انفكاك جزء ذلك الاثر عن نفسه حين ما ذا ام وقت
ما ذكرنا فلذكر ان ما ذكره المصنف في قوله بعد عليه الا بعد الشارح اصلا فان مقصوده
نفي المغايرة بين العدمين المذكورين وهو حاصل كما عرفت واما اطلاق الاثر على الجزء
على العدم الداخل في الاثر مبني على العرف العام وعلى التجوز فلا اشكال في كلامه اصلا
قال الشارح وايضا لا يتصور النزاع من اهل السنة اذ لا يصح لهم منع ملازمة
قول المعتزلة اذ يلزم تعدد القدماء بالاتفاق فان الصفات القديمة متعددة
عندهم ايضا فلا يصح لهم ان يمنعوا ما هو مذهبهم قوله فالاولى ان يقال
وقد يجاب ايضا بان القديم هو الازلي القائم بنفسه لو سلم فالكفر تعدد القدماء
بالذات لا المطلق ولا يجوز ان لا يوافق مذهب المتكلمين وذلك فنقول
فالاولى ان يقال اشارة الى منع بطلان اللازم اي لا نم استحالة تعدد الصفات
القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة لكن ذلك ليس بلازم مما ذكره وقد
عرفت فيما سبق وجه قوله فالاولى دون ان يقول فالصواب فارجع اليه قوله
بان القديم هو الازلي هذا اشارة الى منع الملازمة اي لا نم لزوم تعدد القدماء
فان القديم بنفسه والصفات ليست قائمة بنفسها فلا يكون قائمة قديمة وان كانت ازلية
قوله فالكفر تعدد القدماء بالذات اشارة الى منع بطلان اللازم اي لا نم استحالة
تعدد القدماء مطلقا بل المستحيل هو تعدد القدماء بذواتها دون تعدد القدماء
بموصوفها وقوله ولا يوافقه مذهب المتكلمين فان القول بالقديم بالذات انما هو
من اصطلاح الفلاسفة حيث قسموا القديم مطلقا الى القديم بالذات والقديم
بالزمان والكل اعم من الاول لصدق الكل على العقول العشرة دون الاول فانه

لا بعد

لا يعيد في الاثر الواجب تعالى واما في نفسها فهي ممكنة تعد لسبق ما فيه من انه
يخالف ما اشتهر بينهم لان كل ممكن محدث اي مسبوق بالعدم هذا الملام وقد عرفت
فيما سبق ايضا ان مرادهم هو ان كل ممكن سوى الله تعالى فهو حادث وان صفاته تعالى
ليست سواه وغيره عندهم واما قالوا ان كل ممكن سواه فهو حادث لانه اثر فاعل
مختار واثر المختار لا يكون الا حادثا لانه مسبوق بالقصد والاختيار على
ما تقرر قوله والكرامية الى نفي قدمها يرد عليه انهم قالوا بقدم المشية والكلام و
نحوه بالقدرة على التكلم عندنا فالتقريب المذكور غير تام وذلك لان ما هذا انما ينفعه معوله
لو ان يقال مثلا والمعتزلة الى اثبات الصفات الموجودة له تعالى وذهب الحنابلة الكرامية
الى نفي قدم الصفات الوجودية ولكن هذا التقريب انما يصح لو ذهب الكرامية
الى نفي قدم جميع الصفات ليس كذلك فانهم ذهبوا الى قدم القدرة والمشية
فلا يصح التقريب المذكور ويمكن ان يقال في بيان مراد الشارح ان ما في اثبات
الموجودة لله تعالى هنالك اختلافات كثيرة وذهب الكرامية الى نفي قدم كثير صفاته تعالى
لئلا يلزم القول بزيادة تكثر القدماء فان نفي قدم تلك الصفات اليق بالتوجيه
واما قولهم بقدم القدرة فذلك للضرورة الداعية له وهو لزوم التسلسل في القدرة
الذي المتعاقبة على تقدير حدوثها ولا ضرورة في حدوث الكلام ونحوه ويمكن ان يقال
ايضا لعلهم كانوا يقولون بان القدرة القديمة هي عين الذات والتغاير بينهما
بالاعتبار فهذا فنقول ان التقريب المذكور ظاهر [illegible] قوله فيه تفسير النية
ليكون الموجودين اه قالوا يقال في العرف واللغة في اللذات غيره ونحوه مع انه زائد عليه
وقدرة واجيب بان المراد بالغير ههنا [illegible] والا لزم ان [illegible]

وذكر في شرح المواقف قالوا الاول الشرع والعرف واللغة على ان الجزء والكل
بسبب غيرين فانكم اذا قلت ليس له علي غير عشرة يحكم عليه بلزوم الخمسة فلو كان الجزء كذا في ح
عين الكل لما كان ورده عليه بان الغيرين ما يجوز [illegible] فوق العشرة فالدار وكذا
الحال في الصفة والموصوف فاذا قلت ليس في الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها
فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف كنت كاذبا ورده بان المراد غير
من افراد الانسان والا لزم ان لا يكون ثوبه غيره وهو باطل قطعا اما يكن
الانفكاك بينهما لو كان بحسب الوجود او بحسب الحيز فلا ننقض بين الجسمين
كذا قيل لكن يرد الازمان المترادفة فان بعضها قبل بعض فليتأمل منه فنقول
فلا ننقض بالجسمين القديمين اذ ينفك كل واحد منهما عن الآخر بحسب الحيز
وان لم ينفك احدهما عن الآخر بحسب الوجود [illegible] عن تعريف الغيرين [illegible] لكن
يرد الاتيان المعدوم فان [illegible] وانت خبير ان النقض [illegible] بالممكن لا بالممتنع
ولا شك ان تعدد الآلهة ممتنع فلا يرد النقض بالاثنين المعدوم [illegible] بخلاف
الجسمين القديمين فانهما ممكنان نظرا الى ذاتهما ثم ان الافراد الممكنة [illegible]
يكون [illegible] كانت تلك الافراد موجودة او معدومة بخلاف
الافراد الممتنعة [illegible] على ما هو المشهور والعدم [illegible] عدم الانفكاك
بحسب الحيز [illegible] والاولى عدم الانفكاك بحسب الوجود غير لازم كما عرفت منه
فنقول [illegible] عدم الانفكاك بحسب الحيز لا يلزم ان عدم الانفكاك بين الشيئين
بحسب الحيز [illegible] يكون الشيئان متحيزين لا ينفك احدهما عن الآخر
في الحيز [illegible] بالنسبة الى الصفات اللازمة [illegible] لا يتغير اصلا

[illegible] بالنسبة الى صفاته ولا شك انه ذكر مجرد عدم الانفكاك بينهما بحسب الوجود كاف
[illegible] بل لا بد من ذكر عدم الانفكاك بحسب الحيز [illegible]
[illegible] وجودها و[illegible] هذا تفسير الالتزام بطريق المبالغة والا
[illegible] بين العدميين [illegible] ان الالتزام بين العدميين بدل [illegible]
منه فنقول هذا تعبير عن الالتزام ولعل ما ذكره [illegible] على ما هو
المشهور من ان وجود الكل هو عين وجودات الاجزاء وان العدم الكل هو
عين عدمات الاجزاء لكن هذا الكلام صحيح في الاول [illegible] وجود العشرة مثلا
هو عين وجودات آحاد العشرة وليس للعشرة وجود [illegible] وجودات آحاد العشرة
[illegible] وليس بصحيح في [illegible] فان عدم العشرة قد يكون بعدم هذا الواحد فقط
وقد يكون بعدم [illegible] فقط وقد يكون بعدم [illegible] بخلاف
الصفات المحدثة فانهم [illegible] الصفات المحدثة للذات [illegible] وبهذا يظهر عدم
صحة [illegible] لان زيدا قد يتصف في الدار بالصفات المحدثة
فقولهم فنقوله وبه يظهر عدم صحة [illegible] وذكر الاستدلال [illegible]
في العرف [illegible] في الدار غير زيد [illegible] والنقض عليه بالصفات
المحدثة [illegible] في الدار غير زيد مع انه [illegible] محدث [illegible]
انهم لم يقولوا [illegible] الصفات المحدثة [illegible] السيد الشريف
ان [illegible] على ان [illegible] الصفة مطلقا ليست غير الموصوف
[illegible] لازمة او مفارقة قوله انتقض بالعالم مع الصانع [illegible]
ان المراد بالانفكاك [illegible] الانفكاك في [illegible] الحيز فلا ننقض [illegible]

او في الحيز فلا تنقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز ان ينفك الصانع في الوجود و
العالم في الحيز لاستحالة تحيز الصانع ثم برد الانتقاض بما مر قال الفقير ان ما يمكن
انفكاكهما في عدم او في حيز ان قلت لعلهم ارادوا بجواز الانفكاك جواز ان
لا يكون احدهما قائما بالآخر او محلا ولا متقوما به والعالم غير قائم ولا متقوم
ويجوز ان لا يتقوم العرض بالمحل بل يعدم مع بقاء المحل قلت مثله مما لا
يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن ان يجعل كل تعريف بالاعم خفيا مخصص
لكل تعريف بالاعم من المحصلات ما فيه من [illegible] و مالا يخفى على انه يرد عليه
التشخص فانه على تقدير وجوده عين محله وكذا الاعراض اللازمة منه رحمه الله
فيقول قد عرفت ان المراد بالانفكاك ما يعم الا فيه بحث لان قوله او في الحيز
غير مذكور في تعريفات اصحابنا فهذا لم يذكره فلا يرد في تعريفهم ما اورده النقض
بالعالم مع الصانع ثم ان تقدير قوله في الحيز علاوة فلا يجوز تقديره في التعريف
بلا قرينة ظاهرة وقوله ثم برد الانتقاض بما مر قال اي برد النقض بالعالم
مع الصانع فان الصانع لا يتصور ان يكون معدوما او متحيزا بدون ان
يكون العالم كذلك او يستحيل عدم الصانع وتحيزه فلا يتصور انفكاكه في العدم
او الحيز قوله ولا متقوم به اي بالصانع ثم وقوله ويجوز ان يتقوم العرض بالمحل
[illegible] الجواب عن قول [illegible] العرض مع المحل [illegible] الانفكاك من
[illegible] العرض مع المحل انفكاك المحل عن العرض فقط واما انفكاك
العرض عن المحل فانه يجوز ان لا يتقوم العرض بالمحل بل يتقوم العرض مع بقاء المحل
وقوله فانه على تقدير وجوده عين محله هذا ما اورد ان يقولوا التشخص [illegible]

تقدير

تقدير وجوده ليس غير المتشخص ولا عينه واما قول الثاني مع القطع بالمغايرة
في ايضا لما عرفت ان مذهبهم ان عنوان الصفة مطلقا ليس غير الموصوف
سواء كانت لازمة او مفارقة على ما نقلنا من السيد الشريف قوله وكذا بين
الذات والصفة يرد عليهم انهم صرحوا بان الكلام في الصفة اللازمة على
القديمة ولا تعد الذات بدونها ومرادهم جواز انفكاك احدهما عن الآخر
ما فيه اصلا فلا يكفي مجرد الانفكاك الذاتي منه رحمه الله فقوله يرد عليه قال
بعض الافاضل [illegible] الشارح على ما هو المشهور من [illegible] ان الحق منه لا يجاب
موصوفا [illegible] عموم الدليل كما عرفت لا على تخصيص الدعوى بالصفات العدم
او اللازمة وقوله ومرادهم جواز انفكاك احدهما ايعني ان جواز وجود
ذاته تعالى بدون صفاته وان كان ممكنا نظرا الى ذاته لكنه لا يكفي [illegible] فان
مرادهم [illegible] جواز الانفكاك [illegible] ولا شك ان ذاته تعالى مانع من الانفكاك
لكونه مع [illegible] ان [illegible] ظاهر [illegible] حيث قالوا
يتقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر فيجوز ان يتعالى يجوز وجود الذات
بدون الصفات في التصور والتعقل فلذلك ذهب المعتزلة والحكماء الى نفي
الصفات الزائدة فظهر ان مجرد الامكان الذاتي يكفي [illegible] لا يقال
ان هذا جواب عن النظر المذكور باختيار الشق الاول ومنع [illegible] الانفكاك كما [illegible]
قوله مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل [illegible] العرض الجزئي لان التشخص ليس بموجود
في الخارج فلا يكون عينه عدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر
[illegible] ظاهر هذا [illegible] او [illegible] تصور هذا العرض الجزئي بدون هذا المحل الجزئي

اي غير الاعراض اللازمة فانها ليست عين محلها ولا غيره

بناء على ثبات ما يجعل آخر ولو بالعرض وان كان المعروض محالا على ان يكون المعروض
مع الامر ايضا مالا يجوز ان ينفك هذا العرض عن هذا المجعول آن ويتوقف ذلك
الآن بجعل آخر فيفيد ح يمكن تصور وجه هذا العرض للشيء مع عدم جعل الاول
الجزء فانه في التصور الوارد بالعرض مع المجعول فيمكن تصور الانفكاك من جانبي
فلا يلزم ان لا يكونا غيرين على ان المذهب عندهم هو ان العرض مع المجعول غيرين
على ما مر قوله ولكن العلة والمعلول وبه يظهر ما في قوله والعالم قد يتصور مع وجوده
اه او التصور مع اضافة المعلولية باطل وبدونها غير مفيد هذا الكلام
نقول او التصور مع اضافة المعلولية باطل اه يعني ان معنى الصانعية هو
العلية ومعنى المصنوعية هو المعلولية والعلية والمعلولية من قبيل الا
ضافات قال الشارح قد اعتبر وصف الاضافة في قوله والعالم قد يتصور مع وجوده
ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع او قد اعتبر فيه للصانعية التي هي معنى العلية
ثم ان الشارح قد ابطل وصف الاضافة بقوله لو اعتبر وصف الاضافة اه
ح يلزم ان لا يفيد قوله والعالم قد يتصور مع وجوده ثم يطلب بالبرهان ثبوت
الصانع او قد اعتبر فيه للصانعية التي هي معنى العلية ثم ان الشارح قد ابطل
وصف الاضافة بقوله لو اعتبر وصف الاضافة اه ح يلزم ان لا يفيد قوله
والعالم قد يتصور مع وجوده اه فانه مبني على اعتبار وصف الاضافة كما عرفت
وقد ابطل وصف الاضافة هنا كما عرفت ايضا هذا وانت خبير بان وصف
الاضافة في صورة العالم مع الصانع ح كان فرض تقديرها قبل اقامة
البرهان فكان الكلام هنا مبني على جواز ان يتصور العالم مع وجوده مع قطع

النظر

النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلية والمعلولية يعرضان
قبل اقامة البرهان بخلاف وصف الاضافة في الكل والجزء والعلة والمعلول و
نحو ذلك فان وصف الاضافة فيها حقيقي لازم فكان ابطال الشارح ههنا
مبني على اعتبار وصف الاضافة بالفعل وقطع النظر عنه فلا اشكال اصلا
قوله والتغاير بحسب المفهوم يفيد يرد عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم
غير كاف في الافادة بل لا بد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول القطعي بعدم
الافادة في قولنا الحيوان الناطق كما سبق في اول الكتاب [illegible] فنقول
يرد عليه ان قبل الامر ليس كما ينبغي فان الشارح جعل التغاير شرطا للا
فادة لا ايجابا نافيا في الاول وح لا ان هذا العذر كاف لعدمه وهو فتح
قولهم لا هو ولا غيره وان علم ان تصحيح الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد
في الهوية انما يصح في الذاتيات دون العدمية المحمولة على الموجودات الخارجية
كقولك الانسان اعمى او ليس بمفهوم الاعمى هوية ما خارجية متحدة بهوية الانسان
والا لما لا مفهوم التي هو وجودية خارجيا معتبرا فلا في الوجود الانسان و
اذا اريد تغير الحمل بحسب [illegible] الحمل ان اتحادا بين مفهومها
متمايزان ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة وجواز صدق المفهومات
العدمية على الموجودات الخارجية مما لا شبهة فيه هذا ما افاده السيد الشريف
في شرح المواقف فعلى هذا ينبغي ان يقول [illegible]
مع تحسب الذات للمفهومات العدمية [illegible] المحمولات [illegible]
[illegible] والا يكون [illegible] ان التصور

آ على ص

هذا م

يدل ان ان فيه وانه تصحيف وفصلا ولا يمكن عطفه على ما سبق الا بتمحل تقديره و
ينتقض باللازم فانه غير عند المعتزلة هذا فقوله وانه تصحيف و
فصلا يعني ان الواقع في النسخة الاصلية هو ان الا فيه ثم غيرت
الى ان المصدرية بسبب فصلا لا رابط بينهما كيف هذا التغيير صحيحا اذ لا يمكن
عطف قوله وان يكون على ما قبله الا بتمحل تقدير المضاف من كلمة في مثلا
وفي يكون تقدير الكلام هكذا فلو كان الواحد غير العشرة لصار الواحد في ان
يكون العشرة بدونه وانما يقدر كلمة في لصحة ما لان الحمل ههنا هو الحمل بالا
شتقاق دون الحمل بالتواطي فلا يصح الحمل بالتواطي هنا كما لا يخفى وقوله
وينتقض باللازم اي فان الدليل يجري في اللازم ايضا مع تخلف الحكم عنه اذ يقال مثلا
لو كان اللازم غير الملزوم لصار اللازم في ان يكون الملزوم بدونه وانه مح
فينتج ان اللازم ليس غير الملزوم عند المعتزلة هذا اذا كان الواقع ان
المصدرية واما اذا كان الواقع ان الا فيه فلا نقض باللازم لان قوله
وان يكون العشرة بدونه يكون حينئذ جملة منفية حالية متصلة بقوله
لانه من العشرة فصارت هذه الجملة الحالية نتيجة لقوله لانه من العشرة فلا
يرد النقض باللازم لان اللازم ليس بعضا للملزوم وان لم يوجد الملزوم بدون
اللازم فلا يصح ان يقال ان اللازم من الملزوم بجعل من الآلة على التبعيض
فافهم ولا يخفى ما فيه لان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي
نفسه وبالجملة مغايرة الشيء للشيء لا يقتضي مغايرته لكل من اجزائه
يعني ان مغايرة الواحد للعشرة لا يقتضي مغايرته لكل واحد من اجزاء العشرة

ابطاله

بكون المشهور ان اللازم غير الملزوم م

حتى يلزم مغايرة الواحد لنفسه وكذا مغايرة زيد لزيد لا يقتضي مغايرته
لكل واحد من اجزاء زيد حتى يلزم مغايرته لنفسه ويمكن ان يقال ان ما ذكره
صاحب التبصرة مبني على ان مذهب المعتزلة بالانفكاك من الجانبين على ما ذهب
اليه الاشاعرة لكن صاحب التبصرة قد جعل التغير المذكور معقولا بين جميع المتكلمين
سوى جعفر بن حارث في صدر دليله وهو ان يقال لو كان الواحد غير العشرة
يلزم جواز الانفكاك من الجانبين فيجوز ان يوجد العشرة بدون الواحد فيلزم
انفكاك الواحد من نفسه لانه من العشرة والعشرة لا يكون بدون الواحد
والمفروض انهما متغايرة ان ينفك كل واحد منهما من الآخر فظهر انه اذا
وجد العشرة بدون الواحد يلزم انفكاك الواحد من نفسه وكذا الكلام
في زيد ويده فانهما لو كانا متغايرين يلزم انفكاك كل واحد منهما من الآخر
فيلزم من انفكاك زيد من يده انفكاك زيد من نفسه هذا فتدبر
ستنكشف المعلومات عند تعلقها بها لكن قديما او حادثا كان للعلم تعلقات
قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمعدومات باعتبار انها ستوجد
وتعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة الى الموجودات باعتبار وجودها
الآن وقيل فقوله بالنسبة الى الازليات يتناول الازلي وصفاته
الحقيقية والاعتبارية الازلية ويتناول ايضا للمعدومات الازلية ممكنة
كانت او ممتنعة ويتناول ايضا العدميات الازلية للمعدومات الازلية
فهذه المذكورات وان كانت غير متناهية بالفعل يتعلق بها علمه تعالى
ازلية غير متناهية بالفعل ايضا واعلم ان هذا الذي ذكره مبني على الا

فاذا وجد العشرة بدون الواحد م

ان المعدومات والعدميات متمايزة في نفس الامر وهذا هو المختار
عند المتكلمين وقوله باعتبار انها تتجدد والحق ان المتجددات متناهية
بالفعل سواء اخذت باعتبار ستتجدد فانها او اخذت باعتبار انها وجدت الآن
او قبل وذكر ان المتجددة لو كانت غير متناهية باعتبار وجودها بالفعل في
وقت من الاوقات لزم جريان برهان التطبيق سواء كانت مجتمعة او متعاقبة
بالنسبة الى الآن الماضي او الزمان المستقبل واما عدم تناهي المتجددات
بمعنى انها لا تنتهي الى حد لا يوجد بعده منها جزء اصلا فذلك لا ينافي تناهي
ما يدخل تحت الوجود منها بالفعل كما في الحركة الفلكية مثلا فهم ما يدخل تحت الوجود
منها ما كان متناهيا كانت متعلقات العلم كذلك ايضا متناهية سواء كانت
متعلقات العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة
قوله يؤثر في المقدورات بجعل ممكن الوجود من العالم واما الوجود بالفعل
فهو اثر التكوين عند القائلين به فتعلقات القدرة كلها قديمة واما ان
قوله للتكوين فتعلقاتها قديمة عند بعضهم بمعنى تعلقت في الازل
بوجود المقدور فيما لا يزال وحادثة عند آخرين [illegible] فقوله يجعل ممكن
الوجود اه ذهب المتكلمون كلهم الا من شذ منهم [illegible] العالم
وتركه فليس شيء منها لازما لذاته فمعنى قوله صفة ازلية يؤثر في المقدورات
انها صفة تجعل المقدورات بحيث يقع بها كل من الفاعل [illegible] وقوله لكن وذكر
لان صحة الفعل والترك بالنسبة الى جميع المقدورات لازمة لذاته فيكون
ازلية وهذه الصحة الازلية هو التعلق الازلي فيكون لجميع تعلقات

[Right-hand margin notes: مجتمعة او متعاقبة — كانت — قديمة — تصحيح]

القدرة ازلية وقوله بمعنى انها تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما
لا يزال لا يخفى ان هذا التعلق انما هو صفة الارادة لان اصحابنا قد
اختلفوا فيه مرتين فذهب بعضهم الى ان الارادة لها تعلق ازلي
بوجود زيد مثلا فيما لا يزال وهو قصد الازل بوجود زيد فيما لا يزال
وذهب الآخرون الى ان الارادة لها تعلق متجدد بوجود زيد وقت وجوده
وذلك التعلق هو القصد المتجدد بوجود زيد وقت وجوده فالحق
على مذهب النافين للتكوين ان يقال ان للقدرة تعلقين بالنسبة
الى كل حادث احدهما ازلي وهو ما يصح به الفعل والترك والثاني
وهو تعلق القدرة بايجاد شيء وقت تأثيرها فيه آن الشروع [illegible] وهذا
بقوله يؤثر في المقدورات عند تعلقها بها فينبغي ان [illegible] ان
المختار عند المحققين هو نفي صفة التكوين وانه لا دليل على انها صفة
اخرى سوى القدرة والارادة [illegible] ومن بحث القدرة فذكرنا ما ينبني على
[illegible] الاطلاق على الذي [illegible] القوي العزيز [illegible] فقوله
وعلى صحة الاطلاق على الله تعالى مستندة على الاذن الشرعي عندنا في
الاسم [illegible] الاطلاق [illegible] ان الاستاذ صفة [illegible] و
كذا الاسم [illegible] لعدم ورود الاذن الشرعي في ان
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[Left-hand margin notes: وتقدم — فيه بحث فان كون مأخذ الاشتقاق [illegible] لا بد [illegible] الاطلاق [illegible]]

بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببا للانكشاف
التام وان كان له تعلق آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات فالعلم نوعان
من التعلق فلا يرد ان يقال العلم بالمسموع حاصل قبله وبعد المسموع بخلاف
السمع فلا يتحدان وبه تمسك به يلزم ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا
فلا ينحصر الصفات في السبع [illegible] نقول اولها عندهم وفي المحصل اتفق
المسلمون على انه تعالى سميع وبصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة
والكعبي وابو الحسن البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات
وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال
ناقل المحصل اراد فلاسفة الاسلام فانه وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من
النقل كذا في شرح المواقف واما فلاسفة الاسلام فمنهم الشيخ ابو علي سينا
حيث قال ان علمه تعالى صفة حقيقية ثابتة بذاته تعالى حتى جاز عنده ان يكون
الباري تعالى فاعلا للعلم وما بدا لهم هذا الا بناء على كونه تعالى احديا بالذات و
كونه تعالى سميعا بصيرا عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقوله
فللعلم نوعان من التعلق ان يكون لصفة العلم نوعان من تعلقها با
لمسموعات والمبصرات احدهما تعلق صفة العلم بالمسموعات والمبصرات قبل
حدوثها والآخر تعلقها من بعد حدوثها فعلى هذا كان العلم صفة حقيقية
ثابتة بذاته ويكون السمع والبصر صفتين زائدتين على العلم وقوله
ومن تمسك به يلزم ان يقول بالشم اي من تمسك على عدم الاتحاد بين العلم
والسمع والبصر فلا يتجه ان يلزم ان يقول بالشم والذوق واللمس لله تعالى

بان يقول بالمشموم والمذوق والملموس حاصل قبل حصول المشموم والمذ
ق والملموس فكذا اتحاد بين العلم وبين هذه الصفات فلا ينحصر صفاته
تعالى في السبع والثمانية وذكر في شرح المواقف انه تعالى لا يوصف بالذوق
والشم واللمس لعدم ورود النقل بها قال الشارح فيدرك اه اي [illegible]
اي فيدرك تلك الاحداث من السمع والبصر لا على سبيل التخييل اي على طريق
حفظ الصورة بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة او قبل الاحساس بها ولا على
سبيل التوهم اي ادراك المعاني المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو
ولا على طريق الحاسة اي انطباع صورة في الحدقة كما في ابصارنا
او وصول هواء متكيف بكيفية الصوت الى الصماخ كما في السامعة قوله
حدث لها تعلقات حدوث التعلق في القدرة على مذهب من لا يقول
بالتكوين كما هو الحق [illegible] ويجيء ان المختار عند الشارح وغيره من
المحققين هو نفي كون التكوين صفة زائدة على القدرة والارادة
وقد اشتهر انه ان القدرة بالنسبة الى طرفيها [illegible] متعلقين احدهما
ازلي والآخر حادث [illegible] يجب تخصيص احد المقدورين عند تعلقها
والمعترض بانه ان تساوي نسبة الارادة الى متعلقيها يحتاج الى مخصص
[illegible] الارادة [illegible] القول بالترك
فيه التخصيص مع استواء النسبة لا ان يقول الكلام في وجه تلك الصفة
[illegible] الترجيح بلا مرجح [illegible] فقوله والا يلزم الايجاب [illegible] اذا
تساوى نسبة الارادة الى المتعلقين بل الكلام احد المتعلقين فهذا يقتضي

للمعاني الجزئية

وان الارادة يلزم ان يكون الباري تعالى موجب بالذات هف قوله
لا يقال ينبغي ان يختار الشق الاول ولا يلزم لزوم الاحتياج الى مخصص آخر
فان الارادة صفة من شانها صحة الفعل والترك فيصح تخصيصها مع
الاستواء نسبتها الى الضدين من غير احتياج الى مخصص آخر وقول الخصم
لو وجد مثل تلك الصفة الارادة وجود صفة من شانها صحة الفعل والترك
او لو وجدت صفة كذلك يلزم الترجيح بلا مرجح وقد اجاب عنها بان من
هذا باب اللازم معنى ما هو الترجيح بلا مرجح وهو ليس بمح فانه يجوز للقادر
ان يرجح احد المقدورين على الآخر بلا مرجح غير الارادة المخصصة فان
هذا الترجيح من شان الارادة الذي هو الترجيح بلا مرجح وهو ان يرجح
احد طرفي الممكن بلا مرجح اصلا لكن هذا ليس بلازم من كون
الارادة من صحة على ما لا يخفى فيه قوله وكون تعلق العلم تابع للوقوع
لكنه ان العلم التصوري عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم
التصديقي بالوقوع مرتبا على الوقوع والوقوع فرع الارادة المخصصة
وبه يندفع قول الحكماء الا بما هو العلم الازلي الى الفعل ثم يرد ان
يقال يجوز ان يكون المرجح في افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذكر فرع
وقوع الفعل لا لمطلق الايجاب وجه فعل تساوي طرفاه من كل وجه
فنقول وبه يندفع قول الحكماء اما يندفع قول الحكماء اذا لم
يقولوا بان مجرد العلم التصوري الازلي او مجرد العلم التصديقي الازلي
كان مقتضيا للايجاب ذات الله تعالى للعالم على هذا التقدير المشهور يمكن

ان يقال مراده هو ان من ذهب الى انه تعالى فاعل مختار ثم المتمسك بما
ذكره الشارح بناء على قول الحكماء فاعترض بيندفع بما ذكره المحشي بقوله لكنه
ان العلم التصوري فان هذا التفريع يكون تاما مع تقديره كونه
فاعلا مختارا ولا يكون تاما على تقدير كونه تعالى موجبا كما عرفته قوله وهو
العلم بالمصلحة الذي لازم لذاته تعالى وهذا خلاف مذهبنا وان لم يكن العلم
بالمصلحة موجبا لكل الفعل يلزم ان لا يكون مرجحا لان كل الفعل
يوجد وكثيرا ما تقرر بين الجمهور ان الشيء لا يوجد من العالم على ما لم يجب
من العالم ولا يجتمع الفاعل ولا يجتمع التام ما لا يوجب تاما والحق
ان العلم بالمصلحة لا يكون مرجحا وداعيا للصانع الى ايجاده شيئا فلا
بل كان له تعالى ان يفعل الشيء على وفق العلم بالمصلحة فلا يكون من
افعاله تعالى موقوفا على العلم بالمصلحة فلا نتوهم ان يقال لم لا يكون
ان يكفي صفة القدرة من غير احتياج الى اثبات الارادة والتكوين
وذلك بان يكون الصفة القدرة متعلق ثلثة احدها ازلي وهو صحة الفعل
والترك كما عرفت وانه متجدد وهو تخصيص احد المقدورين بالوقوع
وتعيين وقوعه على وقت معين والثالث ايضا متجدد وهو التأثير
والايجاد بالفعل فلنا تعلقات ثلثة يكفيها صفة القدرة من غير
احتياج الى صفة اخرى ولا الى داع او مرجح آخر قوله الايجاب وجه
فعل يساوي طرفاه وجه هذا الفعل ثم عند الحكماء بالعلم بالمصلحة
انه لو وجد يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح فلا

ما

شيئا

قال بل يمكن ان يكون الغرض الاول الذي هو علم بالمصلحة
فالفعل وانما حسب بان العلم بالمصلحة في فعل ان
كان موجبا للذات الفعل يلزم ان يكون ذات الباري تعالى موجبا
لان العلم بالمصلحة

وجوه اصلا بل هو موجب فهو اما مشتمل على المصلحة المنفعة او هو مشتمل
على المصلحة بالغاية فلا عليهم المخلص المذكور ما اراد رح وفيما ذكرنا تنبيه
على ان ما ذكر في قوله وله صفة تعالى ازلية الى قوله والارادة في المذهب رد على
الكرامية حيث قالوا انه صفة واحدة ازلية متعلقة بجميع ما شاء الله من
واما الارادة فلها حادثة ومتعددة بحسب تعدد المرادات الحادثة وهم لا
يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى ان ليس بكره ان قلت يلزم منه كونه
ايجابا ومريدا قلت هذا التفسير ارادة الواجب لا لجميع الارادات ثم يرد
عليه ان هذا المعنى لا يصلح مخصصا لاحد الطرفين وهو ظاهر وان اريد
ان الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول
بالايجاب [illegible] فنقول يلزم منه كونه ايجابا ومريدا الظاهر ان المراد
بالايجاد معنى ما هو المؤثر من الجمادات كالنار عند ما ... مثلا
او يصدق على النهار انها في فعلها مكرهة ولا طائعة ولا مختارة وقوله
فهو قول بالايجاب في الحقيقة انه ليس قولا بالايجاب لان صاحب هذا المذهب
من المتكلمين فلا يقولون بالايجاب غاية ان يقول ان فعله تعالى يصدر
عن ذاته تعالى لا على طريق الايجاب بل كان يصدر عن ذاته مع صحة ان
يفعل او ان لا يفعل مع ذكر انه ليس بمكره ولا ... ولا مغلوب في الفعل
ولعل قوله ليس بمكره اشارة الى نفي الايجاب اذ في الايجاب شائبة
الاكراه والاضطرار [illegible] ولو كان الوقوع اللازمة غير مسلمة عندهم لكن
الكلام على التحقيق [illegible] فنقول غير مسلمة عندهم اذ لهم ان

لانه

ان يقولوا انه تعالى لو شاء الشيء لوقع وترك الشيء فان معنى مشيئته تعالى عندهم
هو اما هو ولا يلزم من وقوع او شيء وقوع وترك الشيء المامور به لو شاء
الله تعالى شيئا سواء الى الوقوع وترك الشيء لكن وقوع هذه المشيئة في ايمان الكافر ونحوه
مع عندهم في قوله لكن الكلام على التحقيق ويؤيده قوله تعالى ولو شاء ربك لآمن
من في الارض جميعا ويؤيده اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار
على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فان هذا مروي عن النبي صلعم
وتلقته الامة بالقبول ثم ذكر في شرح المواقف ان الذي رح عبر عنها بالنظم
المسمى بالقرآن وهذا هو النظم العربي وقد عبر عنها بالنظم السرياني وهو
الزبور وبالنظم اليوناني وهو الانجيل وبالنظم العبراني وهو التورية و
الصفة المعبر عنها في الكل واحد وهي الكلام النفسي الازلي [illegible] او قد يجد
الانسان على الاعجلة قبل طلبه هذا انما يدل على مغايرة للعلم اليقيني لا للعلم
المطلق او على ما قد يصير للاخبار لحصوله فيه صورة ما اخبر به بالقرآن
على انه تعالى لا يتم في شانه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد والحاصل ان
هذا المقام محار الافهام والذي يخطر بالبال هو ان يقال المعنى الذي يجده
النفس لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد
ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد
والفاظ متغايرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك المعنى
مدلول اللفظ ثم ان الشك في وقوع النسبة بتصور الاطراف والنسبة
النسبة ولا يجد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه يقصده فيجد ذلك

المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذكر المعنى لشيء من العلوم فيه والله الموفق هذا
يقول لا العلم المطلق لا يخفى عليك ان قوله قد يخبر الانسان الخ يدل على ان المقصود
منها هو بيان المغايرة بين الكلام الخبري وبين العلم التصديقي فانك اذا قلت
زيد قائم مثلا فلا يتوهم منه كون الكلام الخبري نفس العلم التصوري وانما يتوهم كونه
نفس العلم التصديقي ولو قال قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه دفعا لذلك
التوهم وقوله لا يتم اشارة الى ما قد اجيب عن هذا بان المقصود ههنا هو تحقيق ثبوت
الكلام النفسي والكشف عن ماهيته في الجملة واما اثباته للواجب ومغايرته لسائر الصفات
فقد ذكره الشارح رح فيما بعد بقوله والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وقد ذكر
فيما سبق ايضا حيث اثبت له الصفات الازلية على الوجه العام فليس عندي قول ذلكم
اللفظ والحق ان ذكر المعنى عن مدلول اللفظ ايضا وبيان ذلك انا اذا قلنا زيد
قائم وزيد ثبت له القيام وزيد ذو قيام ولو ذكر فلا شك ان هناك معاني اولها هي
المعاني اللغوية التي تتغير بتغير العبارات وقد عبر عنها الشارح رح في المطول بالمعاني
الاول وهناك معنى ثان ايضا وهو ثبوت القيام لزيد ههنا وهذا المعنى هو الذي
يريد المتكلم اخباره ههنا وانه لا يتغير بتغير العبارات وقد عبر عنه في المطول بالمعنى
الثاني وقال هناك [illegible] وهو العرض الذي يريد المتكلم اثباته اذا عرفت هذا فنقول فليس
فيكما سبق لشيء من العلوم ان اراد بالعلوم العلوم المتعلقة بالمعنى الاول فلم يكن
مفيدا اذ الكلام ههنا في المعنى الثاني الذي يريد المتكلم اخباره وان اراد بالعلوم العلوم
المتعلقة بالمعنى الثاني ثم كان [illegible] المعنى الثاني [illegible] وكل ذكر علوم تصورية
[illegible] اذا قصد المتكلم الاخبار هنا فقد قصد الى العلوم التصورية وهي لا يكون

هناك الا علوم تصورية مع ذكر المقصد فاثبت في صورة الالتباس لا يرى هذا
العلوم والقصد اشتغل ايها لا بد لها دليل فان من وراء النهي فتامل عسى
الله بمن الوقوع في زلل الاذهان [illegible] لكن امر عبده فانه يامره ويريد ان
يفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربه والمعترض عليه بانه لا طلبة هنا انشئ
لي الارادة فالموجود صيغة الامر لا حقيقة والحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية
والانكار لطلبه [illegible] فنقول فانه يامره ويريد ان من اعتذر من ضرب عبده
لعصيانه بامر العبد وهو يريد ان لا يفعل العبد ذكر الصورة ليظهر
عذره عند من يلومه وقوله ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية لانه اي في ان
الامر تعبير عن الحالة الذهنية التي هي الطلب وفيه يكون نفس هذا الطلب واقع
في صورة الاعتذار المذكور اذ العاقل لا يطلب ما يضره ولا ينفعه بل الواقع
هناك هو ملاحظة معنى الطلب وتصوره مع القصد الى الاتيان [illegible] وهو ارادة
ان [illegible] كونه مريدا لترك الامر المأمور به وان لم يكن طالبا لترك الفعل في نفس الامر الفعل المأمور به
لكن وقوع الملاحظة المذكورة مع القصد المذكور ولا شبهة ههنا ان المقصود
ههنا هو اثبات معنى غير تلك الملاحظة وذكر القصد ولم يوجد ذكر المعنى في صورة
الاعتذار المذكور قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام اي التي ثبت مغايرتها
للعلم والارادة فيما سبق لا انه يدل على الثبوت والمغايرة معا فنقول
فيما سبق في قوله وهو غير العلم وقوله وهو غير الارادة هذا وقد عرفت ان
المقصود من ذكر ما سبق هو تصوير الكلام النفسي والكشف عن ماهيته في الجملة
وان المقصود ههنا هو اثبات صفة الكلام له تعالى واما مغايرته للعلم والارادة

وباقي الصفات فذلك معلوم من هذا المقام ايضا ويؤيده ما تواتر ان الانبياء عم
كانوا يثبتون له تعالى الكلام ويقولون ان الله تعالى امر بكذا ونهى عن كذا
واخبر بكذا وكل من اقسام الكلام فيثبت المدعى كذا في شرح المواقف ولا شك
ان المدعى هو ثبوت الكلام له تعالى ولا شك ايضا ان الامر والنهي والاخبار ليس
شيء منها مرادفا للعلم والارادة وباقي الصفات فيثبت المغايرة ايضا
الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عم قال في التلويح ثبوت الشرع موقوف على
الايمان بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عم
بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور وبين كلاميه
تدافع في التوفيق والتحقيق فيه قوله بين كلاميه تدافع اه وجه الدفع
ان كلامه في التلويح على ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وكلامه في شرح
العقائد يدل على ان ثبوت كلامه تعالى موقوف على ثبوت الشرع فبين الكلامين
تناف لكن الحق هو ما ذكره في شرح العقائد في ثبوت كلامه تعالى موقوف على ثبوت
النبي عم وبيانه انه تعالى لما ... ثبوت نبوته موقوف على ظهور المعجزة في يده
مثل انشقاق القمر لا يلزم الدور اصلا واما وجه التوفيق بين الكلامين
فهو ان يقال في توجيه كلامه في التلويح ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى
اذا كانت المعجزة من جنس الكلام وذلك بان يعلم اولا ان هذا الكلام بكمال بلاغته
كان معجزة خارجة عن قوة البشر فيعلم بذلك صدق مدعي النبوة فعلى هذا
لو توقف ثبوت كلامه تعالى على ثبوت الشرع يلزم الدور ولك ان تقول ايضا ان
ثبوت بعض الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى كالادلة الشرعية ...

يدل على ان ثبوت كلامه تعالى موقوف

النبي

لان كلامه تعالى

ولو توقف

ولو توقف ثبوت كلامه تعالى على ذلك البعض يلزم الدور ... من غير تمام ما قد
الاشتقاق وهو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب والمعتزلة يقولون
بقيام المأخذ ويؤولون بايجاد الكلام ونحوه ... والعرف واللغة قوله
فهو التكلم هذا اذا كان المشتق هو التكلم على ما ذكره الشارح حيث قال انه
تعالى متكلم واما اذا كان المشتق ما في قولهم ان الله تعالى قال وامر ونهى واخبر فمأخذ
الاشتقاق هو القول والامر والنهي والخبر وذلك عبارة عن الكلام القائم بذاته وحينئذ
فمأخذ الاشتقاق هو القول والامر والنهي والخبر ... ويؤولون بايجاد الكلام
في قولهم ان الله تعالى متكلم هو انه موجد الكلام ومعنى قال اوجد القول وكذا في
الباقي لكن العرف واللغة يشهدان ان معنى المتكلم هو المتصف بالكلام ومعنى قال
اتصف بالقول ومعنى امر اتصف بالامر ... فهو قديم هذا قول للحنابلة واما
الكرامية فقائلون بحدوث ... الكرامية كلامه بانه قدرته على التكلم وهو قديم و
قول حادث قائم بذاته وهو المنتظم من الحروف المسموعة كذا في شرح المقاصد فعلى
هذا ما ذكره فقائلون بقدم كلامه تعالى ويقولون بحدوث قوله تعالى قال الشارح
انه صفة واحدة اي ينبغي ان يكون صفة ... يتكثر باعتبار الاضافة ككون زيد ...
... لانه نوع واحد يتكثر الى جزئياته او مركب يتكثر الى اجزائه
... بكمال التوحيد ... قيل الدليل الاول ظني لا قطعي
الصفات ... على الدليل ... عدم الدليل في نفس الامر ...
ان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول هذا والظاهر ...
... لان اثبتنا بالدليل القطعي نفس الكلام اكتفينا في اثباته تكثره الى الامر و

وان كانوا

التكثر

لما

والنهي والخبر بجميعها صفات فعلية اذ لا يجب علينا ان نفرق بما لا يكون اليق
بكمال التوحيد مع انه لا دليل عليه فلا حاجة الى اثبات صفات متكثرة من
غير دليل انتهى وذكر فيها لا يزال هذا مذهب بعض الاشاعرة والجواب بالحق ان
عدم وجودها بدونها انما هو بحسب التعلقات الازلية وهو لا ينافي وحدتها بحسب الذات وله
كثرة ازلية بحسب تعلقاتها والمعترض على مذهب الحدوث باوجود جنس الكلام بدون
الانواع مستحيل اجيب بان ذكره في الجنس والنوع المعتبرين والكلام صفة حقيقية
بعينها تتكثر بحسب تعلقاتها هذا كلامه فنقول والمعترض على مذهب الحدوث انه لا يخفى
عليكم ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الازلية ايضا فان تلك التعلقات
ليست من جنس الكلام سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة واذا لم يكن التعلقات
من جنس الكلام يلزم ان يوجد جنس الكلام بدون انواعه اولا وجد في الازل
نوع الامر وحده ولا نوع النهي وحده ولا نوع الخبر وحده بل الموجود في الازل
هو المعنى الذي هو الكلام بدون وجود شيء من الاقسام على انفراده سواء كانت تعلقاتها
ازلية او متجددة ولا شك ان وجود الجنس في الخارج بدون وجود انواعه في الخارج
ممتنع ولا جواب عنه الا بالجواب المذكور وان يقال ان ذكره في الجنس والنوع الحقيقيين
والكلام صفة حقيقية بعينها تتكثر بحسب تعلقاتها سواء كانت تعلقاتها ازلية او متجددة
فاعلم ان القول بكون التعلقات متجددة هو مذهب ابي سعيد من الاشاعرة وقد
اختاره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف لان القول بكون تعلقات الكلام ازلية فيما
لا يزال في الاخبار المستقبلة دون الاخبار الماضية والاوامر والنواهي هذا كلامه
ومذهب جمهورهم فكم هذا الجواب عن الامام الرازي وبعد كلام سابقه من الامر

والنهي والخبر والاستفهام والنداء لانا نقول انما صدق هذا الحكم فان
الامر من حيث هو غير الخبر بخلاف الكلام مخصوص ونظيره ان زيدا من حيث
هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يصدق انه زيد من حيث هو كاتب هذا كلامه
فنقول فان الامر من حيث هو غير الخبر يعني ان الامر من حيث هو هو لا
يصدق عليه الخبر لانهما متباينان بخلاف الكلام فان الامر من حيث هو هو
يصدق عليه انه كلام لان الامر هو كلام مخصوص فيصدق عليه انه كلام
وقوله ان زيدا من حيث هو عالم اه اي يصح ان يقال ان زيدا من حيث هو
عالم زيد ولا يصح ان يقال ان زيدا من حيث هو عالم زيد من حيث هو كاتب فان
حيثية كونه عالما يباين كونه كاتبا فلا يصح حمل زيد على نفس زيد باعتبار الحيثيتين
المتباينتين واعلم ان هذه الحيثية المذكورة في هذه المادة ان مراد ذكر البعض هو
ان الكلام في الازل شخص واحد هو الخبر بجميع الكلام ذكر الشخص الواحد لكن
الظاهر ان مراد ذكر البعض هو ان الكلام في الازل نوع واحد هو الخبر و
مرجع الكل اليه ذكر النوع الواحد ويؤيده ان الشارح ذكر جواب ذكر البعض بعد
ذكر الجواب بحسب التعلقات حيث قال عند تعلقاتها فلو كان الكلام في الازل شخصا
واحدا هو الخبر يلزم ان يرجع جواب ذكر البعض الى الانقسام بحسب التعلقات واما
كون التعلق ازليا في جوابه ذكر البعض ومتجددا في جواب الشارح فلا
يؤيد في دفعه وهذا فان سائر التعلقات متجددة في هذا الجواب ايضا ولا
نسلم ان ازليتها انما ذكر التعلق الازلي فيكون حاصل هذا الجواب ايضا
راجعا الى الانقسام الى بحسب التعلقات لا بحسب الانواع وهو ان المقصود

لا يصدق عليه الخبر لانهما متباينان م
بخلاف الكلام فان الامر من حيث يصدق
هو هو

هو الانقسام بجنسه الى انواع مع ارجاع بعض الانواع الى النوع الذي هو اقرب تحت
جنسه والسلام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ولو سلم فجعل البعض راجعا
الى البعض الآخر ليس اولى من عكسه فلا شك في وجود نوع الاستلزام بين الطلب
والكلام فنقول لا يوجب الاتحاد وذكر ان المتضايفين مثلا زمان مع انهما
لا يتحدان وكذا السواد والشعور مع انهما موجودان مثلا زمان عندكم
مع انهما لا يتحدان في الحقيقة والماهية وقد لا شك في وجود نوع الاستلزام
بين الطلب لا نزاع ان الامر والنهي يستلزمان الطلب اجمالا وفي الامر الايجاب
وفي النهي يستلزم الانتهاء عن كذا والثواب او الذم او يستلزمان العقاب
او الذم واما الخبر فمعناه ثبوت الشيء او نفيه عنه وهذا لا يستلزم معنى الطلب
اصلا نعم يجب على الايمان بمضمون الخبر لكن وجوب الايمان ليس بمدلول الخبر
اصلا فان لازم الخبر هو احتمال الصدق والكذب فكيف يجب الايمان به بلا
سبب الايمان بمضمونه لكونه خبر الله تعالى والرسول عليه السلام قوله كما اذا قدر الله تعالى ولدا
اعترض عليه بانه فرع عن الطلب اما صيغته فلا ذكر في كونها لفظا لا يقال
يلزم منه ان لا يأمر بالنبي عليه السلام شيئا اصلا وانه قطعي البطلان لانا نقول فرق
بين الامر الصريح والضمني المستفاد من الصريح للمعدوم هذا الكلام فنقول عزما على
الطلب تقرير للطلب وذكر ان يقدر انه اذا ولد ليفعل كذا وكذا وانت
خبير بان هذا الطلب قائم بالفعل في حصول هذا الفهم التقديري لكن انما
هو ان يفعل الابن ذلك الفعل انما هو ونية وقت وجود هذا الابن ولا شك انه
كون الابن موجودا في الاستقبال كون امتثالا تقرير بالسابق في ان يكون بنفس

الطلب استقرى حاصلا بالفعل قبل وجود الابن فان ما ذكرتم انما يصح
في صورة امر الغائب لكن الكلام في صورة امر الحاضر ولا شك ان امر الحاضر
لا يصح في شأن الشخص المعدوم وقت هذا الامر وفيه لو سلم ان الذي جاز
في صحتها قبل وجود المأمور هو امر الغائب دون امر الحاضر لكن في قدرته
يجوز امر الحاضر والغائب جميعا لان الكلام لا يتغير بتغير الازمان فبقي لنا
زمان وجود المأمور ومقتضى الكلام هاهنا هو التنبيه على جواز حصول نفس
الطلب قبل وجود الشخص المأمور وهذا القدر حاصل بكيفية سواء كان الامر
للحاضر نحو اضرب او للغائب كليضرب والصحيح في معنى الاتيان هو الامر للغائب
قبل وجود المأمور واما في شأنه فكلا الامرين صحيحان كما عرفت وقوله
فرق بين الامر الصريح والضمني فان امر النبي عليه السلام للموجودين الحاضرين عنده امر
صريح مقصود وامر المعدومين ومن سيوجد بعدهم امر ضمني تابع لامره يلزم للامر
من وجه الجماعة عليه السلام وقال بعض الافاضل بهذا الجواب يمكن تخريج الجواب عن
السؤال المذكور بان يقال ان الله تعالى لم يزل في الازل عن ولي المكلفين ثم امرهم بالامر
ونهاهم عن المعاصي بتنزيل الكتب فعلى هذا الجواب يلزم ان يكون في الازل قدماء
مكلفين فيأمر هم الله تعالى امرا صريحا فيستلزم ذلك وجود الخلق في الازل
الله تعالى مع عدمها وايضا وجود الحوادث المتعاقبة في الازمنة الماضية الى
غير النهاية مع ان بطلانه برهان التطبيق اللهم الا ان يقال ان ذات الخلق
... كونه يكون في الازل ... في ... الازمنة
الماضية الى غير النهاية فعلى هذا لا يكون ذات الخلق ... وعند الشافعي

عدم

[illegible]

آياتا وسورا القديمة — لئلا يسبق إلى الفهم، فإن القرآن شاع في الاستعمال في اللفظ
وكلام الله تعالى بالعكس فقال فيه تنبيه على الترادف — فحق له فإن القرآن
شاع في الاستعمال أي يتبادر إطلاق لفظ القرآن على اللفظ المؤلف وإن كان
من الأصوات والحروف شايع عند أهل اللغة والعرف العام وعند الفقهاء، والأصل
الكلام جميعا وكلام الله بالعكس يتبادر إطلاق لفظ كلام الله تعالى شايع في القرآن
الكلام النفسي دون اللفظي وأنت خبير بأن هذا غير مسلم إلا عند بعض أهل
الكلام وهم القائلون بصفة الكلام له تعالى ولكنه يكفي سببا باعثا لما ذكر إن في
من قوله لئلا يسبق إلى الفهم أن المؤلف من الأصوات والحروف قديم وقوله
وفيه تنبيه على الترادف كما يقال الليث هو الأسد تنبيها على الترادف بينهما
فإن أنكر جهلا أو عنادا وكفى في جهلهم ما نقل عن بعضهم أن الجلد والغلاف
أزليان وعن بعضهم أن الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو
بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا وقال بعض الأئمة فهذا أن
الحنابلة هم أصحاب أحمد بن حنبل فإنه كان من علماء المجتهدين ولا ينبغي [illegible]
أن ينسبه والحنابلة إلى الجهل بل ينبغي أن يؤول كلامهم بأن يقال مثلا كلامه تعالى
من جنس الألفاظ والحروف وأنه قديم لذاته من غير ترتب بين الكلمات و
الحروف بتقدم بعضها على بعض زمانا وتأخر بعضها عن بعض تقدما وتأخرا زمانيا يشق
على ما سبق إن شاء الله تعالى وأما ما نقل عنهم من كون الجلد والغلاف أزليين فلعله
تعد بتشنيع [illegible] منهم ينبغي أن يؤول بحمله على الإنشاء والمجازي ونحوه
وقوله إلى غير ذلك ككونه منقسما إلى السور والآيات وكونه ذكرا فإن الله تعالى

قوله

وهذا ذكر مبادل وكونه مفتتحا ومختتما وقوله على الخلاف بينهم حتى ذهب
بعضهم أي إلى أنه مكتوب في اللوح وقيل إنه مخلوق من لسان جبرائيل وقيل
في لسان النبي، ومعنى كونه مخلوقا على لسان جبرائيل، وعند المعتزلة هو أن
يكون الله تعالى خلقه مخلوقة في قلوبهما حتى جرى على ألسنتهما وإلا فعندهم
أن الأفعال الاختيارية للعباد مخلوقة لهم لا مخلوقة له تعالى [illegible] وأنت خبير
بأن المعتزلة لا ينفون قولهم كان فاسدا في اللغة وقد ثبت وليس الكلام النفسي قرينة
في العدول منقولة والأولى اختصاصه البارئ تعالى به بدا به تصحيح حسب اللغة
[illegible] فقوله فلا ضرورة في العدول أي لا ضرورة في العدول عن المعنى
الحقيقي إلى المعنى المجازي فلا يصح أن يقال إن المتكلم معناه من أوجد الكلام في
أن معناه الحقيقي هو من قام به الكلام وقوله به تصحيح لما ورد لهم أن
هو أن يقال والأولى وإن لم يكن المتحرك معناه اللغوي من قام به الحركة بل كان معنى
اللغوي من أوجد الكلام الحركة بناء على ما قالوا من أن المتكلم معناه اللغوي من
أوجد الكلام يصح أن يقال إن البارئ تعالى هو المتحرك والمجسم والأسود والأبيض
إلى غير ذلك بناء على أن معنى هذه الألفاظ في اللغة هو أنه موجد لما قد تعالى
تعالى عن ذلك علوا كبيرا فإن قالوا قد عدلنا عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي
للضرورة الموجبة لذلك العدول قلنا لا ضرورة كما عرفت فإن قيل
بالحفظ ويسمع بالآذان وقوله بلفظ ويسمع حقيقة ومجازي وكذا الإنشاء وقوله يحفظ و
يكتب إنشاء ومجازي يعني كون الكلام أزلا مقروءا أو مسموعا أو محفوظا أو مكتوبا
هو أن ما يدل عليه من النظم ونقوش الكتابة كان مقروءا أو مسموعا أو محفوظا

او مكتوب وليس المراد ان نفس الكلام كذلك في نفس الامر فثبت ان الاطلاق مجازي

قوله يراد به الالفاظ المنقطعة اي يرد عليه ان هذا جواب اجمالي لا تحقيق جواب

المص والتفصيل ان ما استدل المعتزلة بان القرآن مكتوب محفوظ فيكون حادثا اجيب

عنه تارة بان وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال وتارة بان الموصوف

هو اللفظ وقد يطلق القرآن بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على اللفظ ايضا ولا يلزم

عنه حدوث المعنى هذا كلامه فقوله بان وصفه بالكتابة مجاز يعني ان الاطلاق في قولهم

القرآن ملفوظ مكتوب محفوظ هو [illegible] مجازي كما في قولهم انبت الربيع البقل بعلاقة

السند والاسناد الى الربيع بحسب الظاهر [illegible] والاثبات الى [illegible]

بحسب الحقيقة فعلى هذا يكون المراد بالقرآن في قولهم القرآن ملفوظ ومكتوب محفوظ

هو القرآن القديم وقد يكون المراد من هذا الكلام هو ان ما يدل على القرآن القديم

من الالفاظ او النقوش فهو ملفوظ ومكتوب محفوظ فيكون الاطلاق مجازيا

وليس المراد نفس القرآن القديم لكن كل منهما يرد ما ذكره المعتزلة وقوله بان الموصوف

هو اللفظ فعلى هذا يكون الاطلاق في قولهم ذكرنا [illegible] حقيقيا لا مجازيا ويكون

من القرآن الذي وقع محكوما عليه في هذا الكلام هو القرآن [illegible]

ان الجواب الاول لا يصح ان يكون تحقيقا للجواب كما لا يخفى قال بعض الافاضل

جميع ما يطلق [illegible] بالجواب الاول بان يحمل الاطلاق [illegible]

ايضا على [illegible] والمجاز [illegible] يكون المراد بالقرآن [illegible] ايضا هو القرآن

القديم فيكون المراد من قولنا قرأت نصف القرآن هو ان [illegible] قرأت ما يدل

على القرآن القديم من الالفاظ المنقطعة وكذا الكلام في قولنا حفظت القرآن

الاقدم

نصفه

اى

اي حفظت ما يدل على القرآن القديم من الالفاظ [illegible] المتخيلة وفي قولنا مس القرآن

اي مس ما يدل على القرآن القديم من النقوش المكتوبة [illegible] وبالقرآن

في الامثلة المذكورة هو القرآن القديم ويكون الاطلاق مجازيا فلا دلالة

في الكلام الثاني على [illegible] فنقول [illegible] الشارح [illegible]

[illegible] وليس [illegible] لتحقيق [illegible] المعنى [illegible] المعنى

[illegible] في الابعد [illegible] كما عرفت [illegible] الشارح [illegible]

[illegible] وتحقيق الجواب عن شبهة المعتزلة ان للشيء وجودا في الاعيان

[illegible] الجواب [illegible] فمعنى [illegible] قال بعضهم [illegible] ما سمعه

من جميع الجهات [illegible] هذا كلامه قال في شرح [illegible] فان قيل

[illegible] كلام [illegible] من [illegible] المسموع [illegible] كلام [illegible] وكذا

[illegible] به المعنى الازلي [illegible] من الاصوات [illegible]

[illegible] بانه [illegible] كما [illegible]

جميع [illegible] على [illegible] هو العالم [illegible] بحدوث [illegible]

[illegible] وعلى ما [illegible] سماعا [illegible] اكرم [illegible] كلامه

[illegible] من غير كسب [illegible] قال الشارح فان قيل [illegible] ان كلام [illegible]

في المعنى القديم مجاز في [illegible] المؤلف لكونه [illegible] وقوله وايضا المعجز

[illegible] على قوله والاجماع على [illegible]

هو [illegible] المعارضة كما في قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله ويمكن ان يجاب بمنع

[illegible] المعجز المتحدى به هو كلام الله هو ان المعجز المتحدى به هو ما يدل على كلام الله

اصله وتحقيقه

[illegible] كلام الله تعالى [illegible]

تعليقه

كان معنى لكن لرتقل منه يجوز كلام الله سمع ما يدل على كلام الله وقوله فلا معنى
لما رفنه الصفة القديمة فيلزم يحتمل ان تكلم الصفة بين الكلام القديم المرتبة
في انفسها ترتيبا طبيعيا غير زماني وكانت الالفاظ الدالة عليها مرتبة بحسب ترتيبها
لكن ترتبها الان في بحسب الزمان ومع ذلك كانت مطابقة لتكلم الكلام القديم في حسن
الترتيب ونهاية اللطافة فعلى هذا يتصور المعارضة للصفة القديمة بان يتصور
البلغاء تكلم الكلام القديم في ضمن الالفاظ الدالة عليها ويقصدوا ان ياتوا بمثلها
في حسن الترتيب ونهاية اللطافة غاية ما في الباب لم يأتوا بما في الاتيان بمثل
القرآن الا وقت ويمكن ان يقال ان تكلم الصفة القديمة هي غير تكلم الكلام المرتبة فان
تكلم الكلام هو من معلومات الله تعالى فيكون من متعلقات صفة العلم لا من متعلق
صفة الكلام واما الصفة القديمة التي هي صفة الكلام فهي صفة واحدة ازلية
لها متعلقات متكثرة بحسب تكثر المامور به والمنهي عنه والخبر عنه الى غير ذلك قوله
انما هو باعتبار دلالته عليه قبل اعتبار العلاقة بشئ يكون منقولا مشتركا
ويكون ايضا مجازا في المنقول عنه وهو باطل وجوابه ان النقل يهجر المعنى الاول
واعتبار العلاقة لا يقتضيه وقد يجاب بان اعتبار العلاقة لا يقتضي الا ان
فيه معنى يكون منقولا وفيه ان اثبات عدم ترتب الوضع في الكلامين مشكل
لا ضرورة في التزامه فقوله ويكون ايضا مجازا في المنقول عنه
ويكون كلام الله تعالى مجازا في المعنى القديم عند اهل الله فيه الكلام كان منقولا
ومشتركا بالنسبة الى الوضع الكل وقوله وهو باطل فانه لو كان مجازا في المنقول
عنه يصح نفيه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله وهذا باطل قطعا وقوله

وباعتبار العلاقة لا يقتضيه بيانه ان اعتبار العلاقة بين المعنيين لا يقتضي
هجر المعنى الاول فاذا لم يهجر المعنى الاول كان اللفظ مشتركا بين المعنيين لا
منقولا ولو كان منقولا يلزم هجر المعنى الاول هذا والحق ان اعتبار العلاقة
يقتضي كونه منقولا لا مشتركا على ما هو المشهور وقال في التلويح لا تغتر الا
طلاع على ان الفاضل هذا غير العلاقة اولا اعتبر الا ان الظاهر ان وجود
العلاقة وعدمها لا يجعل الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة
في المنقول وجود العلاقة وقالا ايضا المرتجل قسم من المشترك فالاولى ان
يقال سلمنا انه منقول لكنا لا نسلم التجاوز في المعنى الاول صار كلام الله تعالى حقيقة
بالحقيقة في المعنى الثاني حتى صار مشتركا بين المعنيين بحيث لا يصح نفيه عنهما لا بالنسبة
الى اهل الوضع الاول ولا بالنسبة الى اهل وضع الثاني وقوله وفيه ان اثبات
عدم ترتب الوضع لقائل ان يقول سلمنا ان اثبات عدم ترتب الوضع في
الكلامين مشكل لكن لا حاجة الى ذكر الاثبات فان هذا الجواب يقصد المنع
لا بصدد الاثبات وبيان ذلك ان لما قال ان اعتبار العلاقة يدل
على كونه منقولا لا مشتركا اجاب عنه هذا المجيب بان يقال لا نسلم ان اعتبار العلاقة
يقتضي تأخر الوضع بالنسبة الى الكلام الثاني حتى يكون اللفظ منقولا ثم
لا من لكان يقصد والمنع لا يحتاج الى اثبات عدم ترتب الوضع في الكلامين
بل يكفيه الاحتمال العقلي بناء على ان وجود العلاقة لا يقتضي تعين تأخر الوضع
الكل عن الاول فلا يحكم بانه منقول عن هذا المعنى الا ذكر المعنى ثم يجيء
هذا المراد انه ثابت للاخير كلام الثاني حيث قال في الحقيقي والوضع

الى قوله اما هو باعتبار دلالته على المعنى فان هذا الكلام يدل دلالة كلية
على ما … الوضع بالنسبة الى الكلام الحادث فلا يصلح هذا الجواب ان يكون
جوابا عن … لانه لا يدفع به قوله واسم اللفظ والمعنى شامل لهما وهو
قديم … عليه ان كلام الله تعالى ان كان اسما لشخص القائم بذاته تعالى يلزم
ان يكون كلامه تعالى … فيه نظر للقطع بان ما يقرؤه كل واحد منا هو
القرآن المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم بلسان جبرائيل عليه السلام وان كان اسما للنوع القائم بذاته
يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصلح نفيه عنه حقيقة
وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يوصف
كلامه تعالى بالحدوث ايضا حينئذ ولا مخلص الا بان يجعل مشتركا بين النوع
وذكر الفرد وانا … فقوله اسم اللفظ والمعنى فيكون الكلام
النفسي عند الشيخ امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو
مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وكذا في شرح المواقف
وقوله فيه نظر … وفي عدم كونه كلام الله تعالى نظر وقوله يلزم ان يكون
اطلاقه على الشخص … هذا النوع … فان اللازم … هو اطلاق كلام الله تعالى
على ذلك الشخص باعتبار كونه فردا من افراد نوع القائم بذاته تعالى كما هو حال
سائر الالفاظ الموضوعة للمعاني الكلية بالنسبة الى افرادها المخصوصة فان اطلاق
تلك الالفاظ على تلك الافراد انما هو باعتبار كونها فردا من افراد تلك المعاني الكلية
واما فهم ذكر الشخص القائم بذاته تعالى بخصوصه فذلك بسبب قرينة من القرائن
او بسبب … ذكر الشخص عند الاطلاق لكلام الله تعالى وانما يوصف اللفظ

لذكر

بذكر الشخص بخصوصه ونظيره لفظ الوجه فانه اذا اطلق يتبادر الوجود
الخارجي مع انه موضوع للمعنى العام المتناول للوجود الخارجي والذهني على ما ذكره
السيد الشريف في بعض المواضع وان من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع
عاما … وتفسيره … الواضع … ملحوظا بجميع افراده على وجه
الاجمال ثم وضع لفظ من الالفاظ على تلك الافراد بخصوصياتها …
ومثاله ذكر لفظ انت فانه موضوع للحاضر … معين بان يلاحظ الواضع
كل مخاطب معين بمفهوم المخاطب المعين ويجعل هذا المفهوم الة لملاحظة تلك الافراد
ويضع لفظ انت على خصوصيات تلك الافراد التي هي خصوصيات كل مخاطب
معين اذا عرفت هذا فلو جعل كلام الله من قبيل كون الموضوع له خاصا
والوضع عاما يلزم ان يكون كلام الله حقيقة في الافراد والتي …
حقيقة في الشخص الذي قائم بذاته تعالى واما قوله يلزم ان يوصف كلام
الله تعالى بالحدوث ايضا حينئذ فمدفوع بان يقال ان اريد به ان يوصف ذلك
الشخص الذي قائم بذاته تعالى بالحدوث فذلك ممنوع وان اريد به ان يوصف نوع
كلام بالحدوث … لا استحالة في ذلك فان هذا النوع له افراد متعددة بعضها
قديم وهو الشخص القائم بذاته تعالى وبعضها حادث وهو الاشخاص القائمة بذوات
المخلوقين فلا … وقوله مشتركا بين النوع وذكر الفرد والخاص
يرد عليه ما ذكره من الكلام الحادث وان كان اسما لنوع القائم بذاته الخ يلزم
ان يكون اطلاقه على الشخص القائم بذات النبي … مجازا فيصح
نفيه عنه وانه … قوله ليس من جنس الاجزاء …

ثم جعله

يشكل الفرق بين قيام دمنع وتخالفهما اذ لا فرق الا بترتيب الاجزاء
نقول يشكل الفرق اذ لا يتحقق ما ذكره وما يخ بل يتوجه على جميع كلمات
القرآن من اوله الى آخره فان جميع كلمات القرآن من المركبة من السنة و
العشرة حرفا ومجموع هذا الحروف قد كانت ازلية قائمة بذات الله تعالى والمفروض
ان لا تركيب ولا تقدم ولا تأخر بين تلك الحروف ولا في الكلمات المركبة منها
فلا يتصور ان يكون ضرب مثلا كلمة واحدة مترتبة الاجزاء ولا ان يكون علم كلمة اخرى
مترتبة الاجزاء ومن المعلوم ان الترتيب لا ينفك عن تركيب الكلمات فاذا لم
يوجد التركيب فيه بدون الترتيب الموجب العام هو ان يقال جاز ان يوجد
مع كل واحد من تلك الحروف التي هي متعددة قائمة بذاته تعالى ويكون بين
تلك الحروف ترتيب عقلية حتى كان بينها تركيب عقلية بحيث يحصل بسببها
كلمات مخصوصة لها تركيبات مخصوصة ما بقائها ببعض تلك الكلمات عن
بعض ومع ذلك كانت ازلية قائمة بذاته تعالى واما قوله ليس بترتيب الاجزاء و
المراد في الترتيب الزمان لا نفي ترتيب مطلقا في الاستناد وفي ان يكون هذه
موجودة في الخارج قائمة بوجود ... فيكون من غير تميز ... ابحاثا تبعية
هذا الوجه ... وهو ... ينتقل ... بالتفصيل لكن
ان نقول انا نتعقل من الحيوان الناطق مثلا في زمان معين يتقدم
الحيوان على الناطق ونتعقل ايضا في ذلك الزمان المعين مع ان
في الحيوان يتقدم الناطق على الحيوان وليس هناك ترتيب زمان
بين المعنيين وهذا بالوجدان لا ينبغي ان ينكر فما قلتم لا يجوز ان

يقوم بذات الله تعالى القوى الكامل الكل ومعان ازلية مترتبة ترتيبا
عقليا غير جسماني لانه تباز ... وقوله ولئن لا تنتقل ... هذا ناظر
الى ما سبق من قوله ما الحاجة ... الحافظ هو الذي يكون ... صور الحروف
كلمات ثابتة باقية في خياله لزمه النسيان فلم يكن فرق بينه وبين الامر ...
واذا جاز الثبوت والبقاء في الانسان الضعيف جاز ذلك في الواجب
القوي الكامل بالطريق الاولى والله الموفق ... وتفسيرها خراج المعدوم
... به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات
فانه دالة على الاضافة والمراد مبدأها ... نقول فانها دالة على
الاضافة المحضة لكن المراد مبدأ الاضافة ومبدأها صفة متعلقة بالمعنى
بالتكوين واشبهها المنفعة وقد فرق بينه وبين القدرة بان اثر القدرة صحة
وجود المقدور من العدم واثر التكوين هو الوجود بالفعل قوله
يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى ... وعليه انه يجوز ان يتقدم بالعرض ... ذهب
اليه ابو الهذيل فانه ... الى الابطال و ... صفة
التي لا تتقدم بغيره وابطاله لم يتعرض له ... نقول فان ... في
الوجه الرابع من قوله فيكون للجسم ... ويكون لنفسه ... وقوله الى ال
ابطال ... الوجه الاول والوجه الرابع وقوله لم يتعرض له في الوجه الاول
وان تعرض له في الوجه الرابع توسيعا للدائرة قوله لا الطلاق ... ما
يقدر هو عليه ... ان لزوم الجواز العقلي مسلم ولا ... عنه
فقوله لتوقفه على عدم الابهام اي لتوقف الجواز الشرعي على عدم ابهام ما لا

يجوز في شأنه تعالى فيما لا يجوز في شأنه تعالى حتى لا يجوز أن يقال هذا لو ذكره قادرا
على السواد وذلك لإيهامه كونه تعالى جسما كما ذكره وقوله ولا إذن أن لتوقف الجواز
على الإذن الشرعي وإن لم يوهم ما لا يجوز في شأنه تعالى وقوله ولا مانع عنه
لا يخفى على المحصل أن إطلاق الأسود والأحمر على أحد صح لكونه قادرا على
جنس السواد والحمرة غير مقبول عند أهل اللغة والعرف ولا البلغاء أيضا
فلا وجه للإيراد المذكور رأسا مع توجه أن يقال الأولى من جواز الإطلاق
الخالق عليه تعالى بمعنى الخالق [illegible] على الحكم هو جواز الإطلاق فالخالق السواد
مثلا أو مكون السواد أو محدث السواد بمعنى أنه قادر على خلقه وتكوينه وإحداثه
ولا يلزم إطلاق الأسود عليه تعالى وذلك لأن قدرته تعالى إنما تتعلق على خلق السواد
على نفس السواد أو الماهية من حيث هي هي ليست بمجعولة على ما هو المشهور
فلا تتعلق بالقدرة على نفس السواد وإنما تتعلق على خلقه وإحداثه فلا يرد النقض
بمثل الأسود أصلا [illegible] فإما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وعليه منع ظاهر لجواز
أن يكون تكوين التكوين عين التكوين وقد أشرنا إلى ما له وعليه ويمكن
أن يقال نفس التكوين المتصف الباري تعالى ولا استحالة في سبق ذات الشيء على
وجوده كما مضى فإنه يمكنه موافقة منه عفي عنه فقوله لجواز أن
يكون تكوين التكوين عين التكوين فعلى هذا يكون التكوين مكونا بتكوين
هو نفسه ويبطله ما سيجيء من قوله وهو غير المكون عندنا أي فلا يحسن إيراده
ههنا قبل مجيء أوانه وقوله وقد أشرنا إلى الشرح في بحث صفة البقاء وقوله
ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده لا في الممكنات ذات التكوين مع

من

٩٥

بلبل

من قبيل الصفة الممكنة ولا شك أن الممكن يتساوى طرفاه وجوده وعدمه بدون
رجحان أحدهما على الآخر فإن أراد بسبق ذات الشيء على وجوده أن ذاته شرط
قابل لوجوده في جميع الممكنات كما ذكره أن كل واحد منها يحتاج إلى تكوين غيره
فالتكوين أيضا إن كان حادثا ينبغي أن يكون محتاجا إلى تكوين آخر كسائر الممكنات
الحادثة فإن أراد بسبق ذات الشيء على وجوده أن ذاته مرجح لوجوده على عدمه
فهذا لا يصح في الممكنات كما عرفت مع أنه يفضي إلى سد باب إثبات الصانع ولا قائل
لا يقول به وإن أراد بسبق ذات الشيء على وجوده السبق الزماني بأن يتصف
الباري تعالى في الأزل بذات التكوين مثلا ما ذكره في ذات التكوين معدومة
ثم يتصف بها الباري تعالى بعد الحدوث ما ذكرنا موجودة فهذا غير مقبول
أيضا بمنزلة أن يتصف زيد مثلا بالسواد ما ذكرنا كون السواد معدوما ثم
يتصف بذلك السواد ما ذكرنا موجودا قوله ومبنى هذا الدليل [illegible] أراد
ما بعد الدليل الأول أو في الأول [illegible] التغليب منه عفي عنه والحق أن الدليل
الأول أيضا مبني على كون التكوين صفة حقيقية وذلك لأن المراد أن
هو أنه تعالى قد وصف وأنه في الأزل بأنه الخالق فلو لم يكن الخالق صفة حقيقية
أزلية لا يلزم كذب كلام الله تعالى لأن معنى في الأزل قد كان متصفا بصفة
الخالق وهو التكوين فيكون الكلام الأزلي صادقا قطعا وإن لم يكن الخالق
والتكوين صفة حقيقية أزلية فإما أن يكون صفة حقيقية حادثة
أو يكون صفة حقيقية وإنه أو يكون صفة إضافية فيه حدوث
حدوث المكون وإن ما لا يلزم الكذب بناء على أنه وصف وأنه في

في الازل بانه متصف بصفة التكوين مع ان المعزوفي انه لم يتصف في الازل
بصفة الخلق والتكوين وكلامه منزه عن الكون بالاجماع قوله ولا دلالة
على كونه صفة اخرى ويظهر بطلان ان التكوين هو المعنى الذي يجده في الفاعل به
يجنانه عنده ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى في الموجب ايضا بل نقول
هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون
صفة اخرى [illegible] فنقول هذا المعنى الذي يجده في الفاعل لا نشك ان العلة
الموجدة ان يكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان يكون
لها خصوصية مع ذلك المعلول بسببها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها
لم يكن اقتضاؤها المعلول معين اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور
صدوره عنها فمن كل صدور لابد ان يكون للمصدور قبل ذلك القدر
خصوصية مع الصادر وليس له مع غيره كذا في شرح المواقف والظاهر ان
ان المراد بالتكوين هو هذه الخصوصية لا الاثر الاضافي الذي يتعلق بين
المكون لان هذا الاثر الاضافي متأخر عنها ولا شك ان تلك الخصوصية
متقدمة على وجود المكون المعلول وقوله وهذا المعنى في الموجب ايضا يعني
هذا المعنى مغايرة القدرة والارادة حتى انه يوجد في الموجب ايضا مع ان
الموجب لا قدرة على ما تقرر قوله فكيف لا يكون صفة اخرى لا نزاع في ان
الباري تعالى لا بد له من خصوصية مع كل مكون صادر عنه تعالى بعينه لكن
لا يلزم ان يكون تلك الخصوصية مغايرة للقدرة والارادة بالنسبة الى
ايجاد العالم وكذا لا يلزم ان يكون تلك الخصوصية مغايرة لعين ذاته تعالى

بالنسبة

بالنسبة الى ايجاد القدرة والارادة وبأي صفاته الحقيقية ولا يلزم منها
ذكره الشارح من قوله ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة
قوله والمكون حادث بحدوث التعلق او لكون التعلق الازلي بوجوده
في وقت مخصوص وهذا هو الانسب بالمتن [illegible] ولا شك ان تعلق
القدرة ازلية لازمة للقدرة وهي صحة الفعل والترك واما كون تعلق
التكوين ازليا وهو الايجاد نفسه معقولا فضلا عما ذكر من انه حادث بحدوث
التعلق قوله وما يقال انه في جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين
وحاصله منع الملازمة في قوله فلو كان قديما لزم قدم المكونات وقد يتوهم
انه اعتراض على قوله وان تعلق فاما ان يستلزم الخ وحاصله القدح فيه اذ
التعلق يستلزم الحدوث وليس بشيء لان الشيوع نظاير ذلك ليس للدائرة الا بعد
انه ورد وجود العالم بين التعلق بالذات والصفات بعد عدمه على انه
يجوز ان يكون الجواب بالترديد فنقول وحاصله منع الملازمة
فيه بحث اذ لا يتصور هنا منع الملازمة فان التكوين نسبة متأخرة عن
المكون عند القائلين بحدوث التكوين كما ان الضرب اثر ناشئ عن المضروب
فلو كان التكوين قديما يلزم قدم المكون كما ان الضرب لو كان قديما يلزم قدم
المضروب فان النسبة لو كانت قديمة يلزم قدم المنتسبين ومنع هذه الملازمة
مكابرة واما قوله ليس بشيء فليس بشيء لان المقصود هو ان الترديد المذكور فيه
لاستلزامه التناقض لاستلزامه الشق الاول حاصل قوله وان تعلق لا هو ان
وجود العالم ان تعلق بذاته تعالى او بصفة من صفاته فاما ان يستلزم ذلك

التعلق قدم ما يتعلق به وجوده اه ... الا ... فان ان تعلق بذاته او صفة
من صفاته لا يستلزم الازل وبحدوثه وجود العالم يكون الترديد بين القدم والحدوث
بعد الاقرار بالحدوث تبين بعد الاستلزام انه تعلق هذا ما هو قوله وما يجاب
فرد ان رد بتعلقه تنبيه نظرا ان ما هله ان يجاب لا بهم تبين الترديد المذكور قوله
لجواز ان يكون للجواب التزاميا اي يكون الجواب الذي هو فيه الترديد المذكور
جوابا التزاميا على القائلين بحدوث التكوين واذا كان التزاميا لا يلزم
ان يكون الترديد فيها كان للمجيب ان يذهب الى الاقسام كلها باطلة حتى يحصل
الالزام فالان رد ثم اذا اثبتنا صدور العالم كان هذا ان لو ثبت صدور
العالم عن الحق والمختار بدليل لا يتوقف على حدوث العالم مثل قوله الاقتدار
كمال وكل كمال يجب ثباته لله تعالى والايجاب بنقص وكل نقص يجب تنزيه الله تعالى
عنه كان القول بتعلق وجود العالم بتكوين الله قولا بحدوث العالم ولا
زمانيا صح يكون الترديد المذكور فيها لكن الدليل المعتبرة عندنا هاهنا
هو الدليل الذي كان يتوقف على حدوث العالم على ما علم في موضعه فلا يلزم
من القول بتعلق وجود العالم بتكوين الله تعالى قولا بحدوث العالم فلا الزام
قوله ومن هاهنا ومن ان المراد بالحدوث ما لوجوده بذاته وبالقديم خلافه
عند الحكماء فكان الكلام من اجزاء المراد بالحدوث ما لوجوده بذاته لكن
يقال ان التصريح بكل جزء من اجزاء العالم ... فان قدم الهيولى
مثلا والاجسام ... قولان مراد المثل منها سواء التكوين بتكوين ازلي
لكل جزء من اجزاء العالم لا في الازل بل في وقت حدوثه فظهر من هذا الكلام

ان الوجه بجميع اجزاء العالم بذاته يبطل القول بقدم الهيولى ونحوه فالان قد
والا دوان لم يكن المراد بالحدوث ما لوجوده بذاته بل كان المراد به ما هو
مصطلح الحكماء لا يتجه ذكر ردا عليهم قوله ووجه التفصي متعلق بقوله
فلا بد وقوله اذ لو تأخر اي لو تأخر وجود المفعول لانعدم الضرب وقوله
بخلاف فعل البارئ تعالى هذا جواب فان فعل البارئ انما يكون ازليا اذا كان صفة
حقيقية والموقوف انه ليس كذلك اذ المفروض انه من الاضافة والنور كون
الاضافة التي هي افراد المعدوم من العدم الى الوجود ازلية بديهي البطلان
قوله وهو غير المكون عندنا جعله بعضهم عطفا من تتمة الجواب وحمل الغير
على المصطلح وقال وهو غير بمعنى الانفكاك بينهما فلا يكون اضافة بالضرب
والالم كان غير الامتناع انفكاكه عن المكون وليس شيء لان صحة الانفكاك
في التكوين غير مسلمة عند الخصم وفي المكون موجود في الاضافة ايضا على
ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب كاللزوم بين المحل والصفة المحدثة
مع الذات ... فقوله بمعنى الانفكاك بينهما فلا يكون كالضرب مع
المضروب لانعدام قوله وان كان التكوين اضافة لما كان غير المكون لامتناع
انفكاك التكوين عن المكون اي صح كون التكوين اضافة وقوله
مسلمة عند الخصم اذا ان صحة الانفكاك التكوين عن المكون كانت مبنية على
كون التكوين صفة حقيقية ازلية وهذا غير مسلم عند الخصم بل هو من النزاع
فذكر البعض يلزم المصادرة في جوابه وقوله في المكون موجود في
الاضافة ايضا يعني ان صحة الانفكاك في المكون موجودة في الاضافة

فان المكون بمعنى الفاعل كمعنى التكوين اذ لما كان التكوين اضافة أو هو اخراج الشيء
من العدم الى الوجود ملازمة بين الوجود والعدم فلا يثبت التكوين وقت بقاء المكون
فمعنى الانفكاك بينهما وقت بقاء المكون وقوله ادلى كان التكوين على تقدير كونه صفة
ازلية يوجد بدون المكون على ما قاله او قوله لا يكون اللزوم من جانب فلا نم لكن
التكوين اذا كانت اضافة يلزم ان يكون اللزوم بين التكوين والمكون من الجانبين
لو كان اضافة يكون ايجادا للمكون لا اخراجا له من العدم الى الوجود ولا انكار ان
وجود الايجاد المكون كما يكون وقت حدوثه يكون ايضا وقت بقائه فظهر ان اللزوم
بين من الجانبين فلا يرد النقض بالعرض مع المحل ولا بالصفة المحدثة مع الذات
لان الفعل مغاير للمفعول قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبداه ولو سلم
لم يكن غير الامتناع الانفكاك ولو سلم لكان تغيرا لا تمثلا ايضا فيكون الصفة غير الذات
وجوابه ان الكلام الزام فان القائل بالعينية ينفي كونه صفة حقيقية ويمكن ان
يراد بالفعل ما هو به الفعل ويكون قوله كالضرب مع المضروب تنظيرا لا تمثيلا وقد
عرفت انها جواب التسليم الاول بل الكل ايضا فتدبر فقوله ولو سلم لم يكن
غيرا اي لو سلم ان التكوين نفس الفعل لم يكن الفعل غير المفعول لامتناع انفكاكه
عن المفعول وقوله ولو سلم لان غير الكلام لو سلم ان غير المفعول لان غير العامل
ايضا لما يكون غير المفعول وقوله فان القائل بالعينية ينفي كونه صفة حقيقية
بينه ان [illegible] لما قال ان الفعل مغاير للمفعول لظهر بطلان قول من قال ان التكوين
هو عين المكون وذكر لان الفعل لا يكون عين المفعول وان لم يكن الفعل صفة حقيقية
فهذا الكلام من [illegible] يكون الزاما على القائلين بالعينية ويجوز ان يكون

هذا

هذا الكلام تحقيقا للقول القائلين بان التكوين صفة حقيقية وذكر لان ذكر المغا
يرة بين المفعول في نفس الفعل بل على المغايرة بين المفعول ومبدا الفعل بالطريق
الاولى الفعل فيلغ هذا لا يكون لفظ الفعل حقيقة عرفية في مبدا الفعل كان
لفظ التكوين يكون حقيقة عرفية في مبدا التكوين بمعنى الايجاد ويجوز ان
يكون لفظ الفعل مجازا ايضا في مبدا الفعل وقوله جواب التسليم الاول وهو ان
يقال عدم الانفكاك لا يكفي اللزوم من جانب وقوله بل الكل ايضا وهو ان
يقال لا انفكاك في كون الصفة المحدثة غير الذات مع ان الكلام في الفعل الذي
هو صفة المحدثة قوله مستغنيا عن الصانع او الاحتياج اليه انما في التكوين
والايجاد هذا كلامه فقوله الاحتياج اليه اي الى الصانع انما هو في التكوين والا
يجاد والمعنى والمفروض ان يكون الشيء ولا ايجاد [illegible] فلعله هو عين ذكر الشيء ومن
المعلوم ان ما هو الشيء ليست بمجعولة يلزم ان يكون ذكر الشيء قديما مستغنيا
عن التكوين والايجاد والمطلوب الذي في نفسه قوله ان قدم منه القدم اما اللغوي
فالمعنى [illegible] ولهذا العالم حادث واما اصطلاحي بان [illegible] فلا لزوم
قدم العالم ايضا فالمعنى اقدم وجودا واولى به لانه قديم بدون التكوين هذا
كلامه فقوله اما اللغوي القديم في اللغة هو ما مضى عليه زمان طويل كقوله كالـ
عرجون القديم وقوله لانه قديم بدون التكوين فيه ان كون الواجب تعالى قديما
بدون التكوين لا يستلزم كونه اقول قدما واولى به وانما يستلزم لو لم يكن المكون
قديما بنفسه لكن المفروض هو ان التكوين عين المكون فيكون مكونا بذاته
[illegible] ان الواجب تعالى [illegible] موجود بذاته فيلزم ان يكون كل واحد منهما قديما بذاته لكن

كون التكوين عين الكون بل في نفس الامر يكون المحال واذا ان يستلزم المحال فلو كان
عينه لزم ان يكون الكون موجودا قديما بذاته هف فاذا ان رحمكم ينبغي للعاقل
ان هذا التعريف على المشايخ الصحابة اما تهويل بانهم يسوانه وذم هذا على ما يليق
بالعقلاء وقوله يسلم ايضا مغايرا المفعول والحاصل بقولنا التكوين نفس
المكون بكسر الواو ولانها نفوا كونه صفة حقيقية قديمة ليس الا هو لان التكوين
يتجدد عند تجدد الكون بفتح الواو ولا ينفك لواحد منهما عن الآخر فكانه نفسه
بخلاف المكون بكسر الواو فانه قديم ينفك في الازل عن التكوين وقوله لان ذهبت
الفلاسفة الى انهم قالوا ارادته تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه العناية الازلية
وقالوا علمه تعالى عين ذاته فلهذا قالوا انه تعالى موجب بالذات قوله وقيل على كون
صانعه فاعلا مختارا وذكر لجهل الضرورة فيمن توهم تدقيق هذا الدليل على بطلان
قول الحكماء ان هذا النظام الواقع على الوجه المكمل والاكمل فلا يخفى الكارا ومنه المجرد
الاجمال فقد حتى عليه الضروريات ثم قد بان لك بطلان الواسطة [illegible]
فيتوسل على ابطال قول الحكماء فلا يمكن بالممكنات سوى ما قابله وجودا على وجه المصلحة
الا ان يفعل ذلك الوجه الذي هو اكمل نظام الممكن من حيث هو ولهذا النظام اعلم
فلهذا اوقع العالم على هذا النظام الذي هو مناسبة الجدا في الحكمة وقوله قد خفي
عليه الضروريات لا نزاع في ان وجود العالم على الوجه الاوفق بدل ولالة ضرورية
على كونه تعالى قادرا يعني انه يمكن ان يفعل وان لا يفعل وهذا المعنى اعم
فانه يتناول الموجب ايضا فان الحكماء قالوا ان مقدم الشرطية الاولى واجب الصدق
ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق ولها الشرطيتان صادقتان في حقه

سبحانه

سبحانه وتعالى لذا في شرح المواقف واما كونه وجود العالم على الوجه الاوفق دليلا على
كونه قادرا بمعنى انه يصح ان يفعل وان لا يفعل فدعوى الضرورة فيه غير مقبول
فان دعوى الضرورة فيما هو محل النزاع مما لا يقبله اهل المناظرة لكن من قبيح
ان رحمه وهذا ثبت المعنى الذي هو الاخص فلا بد له من دليل يدل على كونه تعالى
قادرا المختار بمعنى انه يصح ان يفعل وان لا يفعل وقوله في يافت باحتمال الواقع
ان يحتمل ان يصدر من البارئ تعالى بطريق الايجاب في سلسلة قديم ثم صدر عنه الحوادث
بحسب الارادة والمصلحة على الوجه الاوفق الاصلح فعلى هذا لا يلزم ان يكون البارئ
فاعلا مختارا بل الفاعل المختار واذا بطل هذا الاحتمال فلو كان البارئ تعالى موجبا
لزم قدم العالم او يلزم التسلسل في الشروط المتعاقبة والجملة على ما حقق في موضعه
قوله يعني الانكشاف التام يشير الى ان الرؤية مصدر مبني للمفعول لا ان الانكشاف
صفة امر او مصدر مبني للفاعل على صفة الرائي [illegible] فنقول مصدر المبني للمفعول
فعلى هذا يكون رؤية الله تعالى هو بمعنى كونه مرئيا ولو كانت الرؤية مصدرا المبني
للفاعل بمعنى في المعقول كما هو الظاهر فلان تفسيره بالانكشاف تفسير باللازم
فعلى التقدير من محل النزاع هو رؤية الله تعالى بحاسة البصر وهو ان ينكشف انجلاء
الكون فالحق لهذا البدر وان طلب للعبد بالنسبة اليه تعالى هذه الحالة المعبر عنها
بالرؤية على ما يحق يتعلق المسألة الرؤية قوله يعني ان العقل اذا خلي هذا هو الا
مكان الذهني وليس محل النزاع او الظاهر قائل به [illegible] يعني ان اهل السنة والجماعة
قالوا ان يحكم العقل لذاته رؤية الله تعالى جوازا في نفس الامر ليس ينقضه الى غير ما هو
الا العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناعه فان هذا التقدير ليس بمحل النزاع

ان سفوض كجميع المنعات النظرية كجميه الواجب تعالى عن ذلك فانه بين اصلا ان العقل
فاقضو ونفسه الحكم بامتناع جسمية الله تعالى ما لم يقم برهان على ذلك الامتناع بل ان
الاصل عدمه ولكن نقول وبالله التوفيق ان مراد الشارح هو ان العقل اذا خلي
ونفسه الحكم بامتناع رؤيته تعالى بل حكم بجوازها ما لم يقم برهان على الامتناع اما قوله
بل حكم بالجواز فقد اشار اليه الشارح بقوله هو ان الاصل عدمه اي عدم الامتناع
ثم ان هذا القدر من الجواز العقلي يكفيهما لان المقصود هو ان يندفع عليه
ما بعده من قوله واجيب بالنقل واما النقض بالجسمية ونحوها فجوابه هو ان العقل
اذا خلي ونفسه الحكم بامتناع جسميته تعالى لم يكن قيام البرهان على امتناع
جسميته تعالى بخلاف رؤية الله تعالى اذ لم يقم برهان على امتناعها فيبقى على الجواز
الاصلي وهو يكفي ههنا كما مر قوله ضرورة ان نفرق بالبصر بين الذاهل والا
قطع والتحقيق ان الفرق لا بد فيه من البصر لا يقتضي كون المدرك مبصرا هذا كلامه
فنقول يرد عليه انه يمكن ان يقال ان قوله انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض
اشارة الى الحكم برؤية الاعيان والاعراض حكم بديهي مع ان الخصم قائل برؤيتهما ايضا
وان ما ذكره ههنا في صورة الدليل انما هو للتنبيه لا للاستدلال فلا يعترض عليه
بايراد المنع ونحوه لايكون [illegible] اذ لا رابعة يشترك بينهما يرد عليه ان
التحيز المطلق ووجوب الوجود بالمعنى المذكور بل الامور العامة كالماهية و
المعلومية والمذكورية ونحوها امور مشتركة بينهما فان قلت علية الامور العامة
يستلزم صحة رؤية الواجب تعالى فلا فرق في النقض بها على انها يقتضي صحة رؤية
المعدومات مع سخافته قلت يجوز ان يشترط بشيء من خواص الوجود الممكن

هذا كلامه فنقول يرد عليه انه يمكن ان يقول ان الجسم القابل في الجوهر يكونان
بالاصالة وبالعرض يكونان بالتبع فكل منهما يكون في الجوهر بمعنى وفي العرض
بمعنى آخر فلم يوجد له معنى واحد مشترك بين الجوهر والعرض واما كون نفس وجوب الوجود
علة لصحة الرؤية فهو لا يضر المعلل لان مبنى المطلوب هو صحة رؤية الواجب تعالى واما
قيد وجوب الوجود وهو كونه بالغير فهو اعتبار محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية
ومتعلق الرؤية هو الامكان وكونه [illegible] قوله ولا ضرر في النقض بها بل في الايراد
بها تنبيه للمعلل ويلزم ان يكون الماهية والمعلومية ونحوها من الامور العامة
والمفردة فان كل واحد منها متعلق للرؤية وقد رايناها فكذا الواجب تعالى واما
قوله يجوز ان يشترط بشيء من خواص الموجود الممكن ثم دفع بما يذكره فيما بعده
من ان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لا ينفي الصحة المطلقة
وذكره في شرح المقاصد ان الشرطية او المانعية انما يتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها
قوله والامكان عن عدم ضرورة الوجود وايضا لو علل بالامكان لصح رؤية
المعدوم الممكنة هذا وفيه نظر هذا كلامه نقل عنه انه وجه وجه النظر هو ان
يجوز ان يشترط علية الامكان بشيء من خواص الموجود كالتحيز الذي اختاره انه
ما مر ايضا قوله ولا مدخل للعدم في العلية لان التأثير صفة اثبات فلا
يتصف بالعدم ولا بما هو مركب كذا الشرح المواقف [illegible] فلا يتم
المقصود هذا كلامه فنقول فلا يتم المقصود منه وهو صحة رؤيته تعالى
وذلك لجواز ان يكون الحدوث او الامكان شرطا لصحة الرؤية فلا يلزم صحة
رؤيته تعالى [illegible] بان المراد بالعلية [illegible] متعلق الرؤية

ذاتا بل لها ولا فعلا في لزوم كونه وجوديا وهذا معنى ما ذكرنا لشرح المواقف ويؤيده
ما ذكر في شرح المواقف ايضا ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به الرؤية
لا ما يؤثر في الصحة واحتياج صحة العلة يمنع متعلق الرؤية ضرورة ويعلم ايضا
بالضرورة ان متعلق الرؤية امر وجودي لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا انتهى
كلامه والله المعين قوله ويتوقف امتناعها اي امتناع الرؤية فان امتناع وجود
الرؤية لفقد الشرط او وجود مانع لا ينافي صحتها هذا كلامه وذلك لان الشرط
والمانع من الامور الخارجية عن متعلق الرؤية ولا عبرة به قبل ما بان ان يكون
الشرط او المانع غير خارج عن المتعلق فيكون الصحة او الامتناع لذاته لا
لامر خارج عنه وانت تعلم بان هذا الاعتراض مندرج فيما يذكره الشارح من
قوله لجواز ان يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض
ثم ان الشارح قالوا امر النوعي قد يعلل بالمختلفات اذ يجوز ان يعلل صحة الرؤية
بخصوصية الجوهر وخصوصية العرض وقوله فالحدوث يصلح علة للحدوث ان يكون
الامكان او الحدوث علة لصحة الرؤية قوله لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم
جواب لقوله قالوا ان الواحد النوعي قد يعلل ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام
هو ان متعلق الرؤية امر مشترك في الواقع وهذا لا يدفع الاعتراض الوارد
المذكور ويستلزم الاشتراك النوعي لرؤية الجوهر والعرض ولا اشتراك لصحة بينهما ولا
يستلزم الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة ولكن يمكن ان يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك
منه الا الهوية ما وهو مشترك بين الواجب والممكن فقوله لا يدفع الاعتراض
بان الواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات وذكر سابقا انه لا يجوز ان يكون متعلقا

رؤية

الرؤية خصوصية الجوهر فقط لكن لا يجوز ان يكون متعلق رؤيتهم خصوصية
كل واحد من الجوهر والعرض فلا يلزم من جواز رؤيتها جواز رؤيته تعالى وانت
خبير بان هذا الايراد يكون راجعا الى النظر الذي اورده الشارح بقوله وفيه
نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية الجسمية وما يتبعها واذا كان راجعا
اليه ينبغي ان لا يذكر قبل ذكره وقوله او يمكن ان يقال انه بحث فان سلمنا
انا اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا الهوية ما لكن لم لا يجوز ان يكون هذا الا
دراك متعلق بخصوصية الجوهرية في زيد فقط او بخصوصية العرض فيه فقط
غاية ما في الباب انا لا ندرك من تلك الخصوصية الا الهوية ما وهذا احتمال عقلي لا بد
لنفيه من دليل ولهذا قال صاحب هذا الوجه الاول انا نرى كل واحد من الجوهر والعرض
فلا يكون الرؤية مختصة بالجوهر فقط ولا بالعرض فقط ثم لا بد لهذه الرؤية العامة
من متعلق عام ايضا غير مخصوص بشيء من الجوهر والعرض ثم ذكر لا بد وان
يكون امرا وجوديا وذكر المتعلق العام هو كون الشيء هوية ما فانا اذا رأينا
زيدا لا ندرك منه الا الهوية ما وهو مشترك بين الواجب والجوهر والعرض فجاز
ان يكون الواجب ايضا متعلقا للرؤية وهو المطلوب قوله انا ندرك منه هوية ما
رد بان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتباري فكيف يتعلق الرؤية ثم اعلم ان
ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية ... هذا كلامه نقول رده بان
مفهوم الهوية اه وهذا الرد هو ما ذكره السيد في شرح المواقف وانت خبير بانه
راجع يكون راجعا الى نظر الشارح فلا ينبغي ان يذكره قبل ذكر هذا النظر وذلك
لان حاصل هذا النظر هو انه يجوز ان يكون متعلق الرؤية في تلك الخصوصية

من الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية الجوهرية او العرضية
ثم انه لما كان منزها عن الجسمية وما يتبعها فلا يلزم كونه متعلقا للرؤية و قوله منقوض
بجهة الملموسية وما ذكره الشارح المحقق اما انتقض بجهة الملموسية فنقول ان لا اتفاق ان
منقوض هذا الدليل مع اشتهارها عندهم ويمكن ان يقال ان جهة الملموسية مختصة بالعرض
فلا يكون مشتركا بين الجوهر والعرض فلا ينتقض بجهة الملموسية لعدم جريان الدليل
فيها ويمكن ان يقال ايضا انه لما جاز ان يكون مرئيا بالقوة الباصرة لا في مكان
ولا في جهة جاز ايضا ان يكون ملموسا بالقوة اللامسة لا في مكان ولا في جهة
ولا مماسة بين اللامس والملموس وذكر بان تعلق الادراك في جميع اعضاء المخلوقات
ادراك اللمس لكنه ولا اتصال جسماني بين اللامس والملموس فلا ينتقض بجهة الملموس
ايضا لعدم تخلف الحكم عن الدليل المذكور وان اراد ان مانعه جهلا فانه
المنزلة الجهل ببعض احوال الباري ولا يضر في العلم وهو انتهى والترتيبية وذلك
بان يجوز جهل العلم الذي يمتنع عليه مع علم اهل المنزلة بديهة ينتفيا
قوله والمعلق بالممكن ممكن يرد عليه انه يجوز ان يقال ان العدم المعلول لازم
العلة والعلة قد يمتنع عدمه والتحقيق ان الارتباط يجب ان يكون للامكان
هذا قوله والحق ان التركيب المذكور لا يصح في الله بل الصحيح هو ان يقال العدم
العلة لعدم المعلول ويؤيده ما ذكره الشارح الواقف انه اذا حكم في نوع الشرط الذي
هو ممكن في نفسه فاما ان يتبع المشروط فيكون هو ايضا ممكن والا فلا معنى للتعليق
والربط والشرط والمشروط لان المشروط منتف على تقدير وجود الشرط وعدمه
لا يقال فايدة ربط العدم بالعدم هو انكون من ربط الوجود بالوجود لا بالتوارد

ان المتبادر في اللغة هو مثل قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي
الوجود والعدم فقد انتهض الكلام في قبل العدوات هو الربط في جانب الوجود و
مع قطع النظر عن جانب العدم ومما تقرر من تحصيل الشرط وهو ان المعلق بالممكن
ممكن قوله وقد اعترض عليه بوجوه منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري
وايضا ان النظر الموصول بالى لمعنى الرؤية فلا يتركب الاحتمال مع ان طلب العلم
الضروري لمن كان حاصلا غير معقول كذا في الشرح المواقف يرد عليه ان المراد
هو العلم بحقيقته الكاملة والمكاشفة لا يقتضي الا العلم بوجه كما في قياس وما الله
فنقول مجاز عن العلم الضروري فحينئذ قوله ارني انظر عالما بكم علما ضروريا
وقوله بالنظر الموصول بالى في الرؤية اي لو كانت الرؤية المطلوبة في ارني جعني العلم
لكان النظر المترتب عليه في قوله انظر اليك بمعناه ايضا والنظر وان استعمل بمعنى
العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد مما ان لنا لم ينقطع لكنه في شرح
المواقف قوله والمكاشفة لا يقتضي الا العلم بوجه فلنا لم لا ان هذا العلم
ينبغي ان يكون متوجها الى خصوصية ذاته لان الكامل لا يتصور الا بالنسبة
الى مطالب معين ولا انكار ان هذا العلم علم ضروري معلوم لله تعالى فاعل
قبل سؤال موسى عليه السلام الرؤية ثم قال ارني انظر الى علما ضروريا ومنه انه
يمكن له عليه السلام طلب علما ضروريا فيه طلب تحصيل العلم الضروري بمكن وهذا يرد لكن
مع انها فيه تركا او بخلافه اذا قال ارني وارادته لكونها طالب الرؤية ولم يحصل حينئذ
فيكون طلبها امرا معقولا وليس فيه تركا وبه هذا الذي ذكرنا فاسدا
لما قلنا للمصنف قوله وان كان الموهم مبني الا دين ان موسى لم افضار

سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبادة العجل وهم الذين طلبوا
الرؤية وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا وكفروا من
بعد ما امنوا فلذا اشكل الامر ... فقوله فلذا اشكل الامر اى صار فيه ترددا و
في انهم كفار فلا يجب ترديدا ... بان يقول انهم ان كانوا مؤمنين الى اخر
الترديد انما يجب اذا كان في كفرهم تردد ولكن لا تردد في كفرهم بما ذكر
ويمكن ان يقال ان ترديدا ... للتشكيك لاظهار الترديد بيان
الاصالة وذكر لان قوم موسى كانوا فريقين احدهما المؤمنون والاخر الكافرون
ذكر في تفسير ... انهم كانوا اثنا عشر الفا لم ينج من عبادة العجل منهم الا اثنا
عشر الفا انتهى كلامه ... ان قوم موسى ان كانوا مؤمنين
وهم الفرقة الاولى كما في قوله موسى وان كانوا كفارا وهم الفرقة الثانية
لم يصدقوه واما ذكرها فرقة المؤمنين توبيخا ... جوابا عن اعتراض
المعتزلة وذكر في شرح المواقف ان موسى ... ان مصدقا بينهم لما كان ... في
ان يقول منها ... بل كان يجب عليه ان يردعهم ويكفهم عن طلب
ما يليق بجلال الله تعالى كما ردعهم وقال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها
كما لهم الهة وان لم يكن مصدقا بينهم بل كان القوم كافرين منكرين لعصمته لم يصدقوا
ايضا في الجواب بلن تراني اخبارا عن الله تعالى لان الكفر لم يصدقوا وقد سألوا
ولم يسمعوا الكلام بل كانوا هم السامعون المنادون كيف يقبلون مجردا خبارا
مع انكارهم بمعجزاته الباهرة ... اما الكتاب فان النظر في الاية
الكريمة موصول بكلمة الى ينبغي ان يكون بمعنى الرؤية في ذكر اليوم ومع المعاد قوله
كما ترون القمر ليلة البدر للتشبيه تشبيه الرؤية بالرؤية في الانكشاف التام في
الجملة وعلو المكان ... والجواب منع هذا الاشتراط للمعتزلة ان يقولوا نزاع
معنا اما هو في هذا النوع من الرؤية المخالفة له في الحقيقة المسماة عندكم بالرؤية
بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد
فقوله في هذا النوع من الرؤية وهو الرؤية التي لا يكون المرئي في مكان وجهة
ومقابلة والحاصل ان الاشاعرة عند اهل السنة بالرؤية والانكشاف التام
مخالفة لذلك النوع بالحقيقة لكنهم كانوا يدعون ان ذلك النوع حاصل مشروط
بان لا يكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة اصلا ثم ان كون محل الرؤية امرا
جسمانيا وهو الرائي لا ينافي ان يكون متعلق الرؤية غير جسماني وهو الباري تعالى
كما ان محل العلم الضروري امرا جسمانيا وهو القلب عندنا وعند المعتزلة ايضا
لا ينافي ان يكون متعلق العلم الضروري غير جسماني وهو الباري تعالى ما زال في
وكون الادراك هو الرؤية مطلقا اى بعد تسليم كون الادراك هو الرؤية مطلقا
يعني انا لا نسلم الاطلاق فيه بل مقيد بكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي فالادراك
اخص من الرؤية ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم وقوله لا دلالة فيه على عموم الاوقات
فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة ... المعدوم لا يمدح بعدم الرؤية
ان عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدود لم يتعد الى العموم كما ان الادراك في الداخل
لانه يمدحه لا باعدم رؤيته لكونها مقرونة بما في التنقيص والحق ان امتناع النفي
لا يفيد التمدح بنفسه ... والتمدح بنفي الشريك والولد في القرآن مع
امتناعهما في نفس ... وبعضها ... الاول ان ... ذكر المستدل

هو الالزام على المعتزلة وليس [illegible] و تحقيق الاستدلال على جواز الرؤية وبيان ذلك
ان المعتزلة لما استدلوا بهذه الآية على [illegible] الرؤية بل يدل على جوازها وهذا النوع
من المعارضة يكفي لنا في الالزام عليهم غاية ما في الباب ان استدلالهم [illegible] لا
لا تساقطا اذا كل من الاستدلالين لا يعرى عن [illegible] رد المعتزلة
بالآية وقد حصل هذا الغرض [illegible] يثبت عدم جواز الرؤية ولم يحصل هذا الغرض
لما عرفت البحث الثاني [illegible] ذكر المنقول على العرف اللغة قال اهل اللغة
والعرف اذا اراد واحد مدح شيء من انسان او فرس او [illegible] او غلام او جارية او
[illegible] كانوا يقولون ان هذا الشيء مما لا يدرك بالابصار او يقولون مما لا
يراه العيون مع انه مما يدرك بالابصار ويراه العيون فهذا القول منهم يدل
على امكان رؤية ذلك الشيء عادة بل على وقوعها ايضا لكنهم اذا ذكروا
هذا القول لكمال مدحه وذلك الشيء وزيادة الترغيب فيه بخلاف الاصوات والروائح
فانها ليست مما يدرك بالابصار عادة فلا يحسن مدحها بعدم ادراك الابصار ايضا
[illegible] في اذا اراد واحد مدح الاصوات يقولون لم تسمعها اذن واذا اراد واحد
مدح الروائح يقولون لم يشمها انف [illegible] لا يدرك بالابصار فعلم انه
[illegible] ممكن [illegible] بالابصار [illegible] هذا النفي الوارد للمدح بذكر النفي [illegible]
[illegible] والتنزه والتعزز بجلال الكبرياء البحث الثالث [illegible] ان نفي الرؤية في مقام
المدح يدل على امكان الرؤية ولم [illegible] ان نفي كل شيء في مقام المدح يدل على امكان
ذلك الشيء حتى يرد عليه النقض بنفي الشريك وبنفي اتخاذ الولد في مقام المدح مع
ان امكان المنفي في صورة النقض [illegible] في الالوهية وامكان الممتنع

فيما

فيما كان بقصده ليس نقضا بل هو كان [illegible] ان [illegible] وبعد [illegible]
عن الامكان قال الشارح ومنها ان من السمعيات ان الآية الواردة في سؤال الرؤية
اي نحو قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى
ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان عليها [illegible]
[illegible] مستكبرا [illegible] رافعا نفسه الى مرتبة لا يليق بها بل كان [illegible]
طلب [illegible] المعجزات وقوله [illegible] وهو بهذا التعظيم [illegible] الملائكة مع
امكانه بالاتفاق كذا في شرح المواقف وقوله وهذا اي عدم [illegible] يشعر
بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اي لاجل الرؤية في الدنيا [illegible]
خالق لافعال العباد اي واقعة بقدرة الله تعالى ليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله
سبحانه اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك
مانع اوجد فيها الفعل المقدور مقارنا لقدرته واختياره فيكون فعل العبد
مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته
واختياره من غير ان يكون هناك منه تأثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا
وهذا مذهب الشيخ الاشعري كذا في شرح المواقف ويجيء بعض ما يتعلق بهذا المقام
ان شاء الله تعالى قوله [illegible] وانما الكسب فكيفية القصد [illegible]
الاجمالي قوله [illegible] فنقول ان [illegible] الاول [illegible] الوجه بخلاف [illegible]
ان كل واحد من [illegible] الفعل الاختياري [illegible]
[illegible] بالقصد الجزئي [illegible] المتعلق بذلك [illegible]
الكسب بكيفية القصد الجزئي الاجمالي الموقوف على الشعور الجزئي الاجمالي

لان مدلول الكسب بوجوه الهذا النقل بل كان مملاه باختياره فهذه القدر من القصد
والمقصود يكفي للملكية بالاختيار بخلاف الخلق فانه افادة الوجود بالقصد الذي
الموقوف على القصد الجزئي ولا نسلم ان الاجزاء ذلك الملك امور متكثرة بالذات
متكثرة لها واحد منها مسبوقة بقصد جزئي ولا نسلم ايضا ان افادة الوجود
لتلك الجهات المتكثرة لا يتصور الا بعد العلم ان ملاك القدرة الكاملة و
هو المدعى فان قيل لا نم ان افادة الوجود لتلك الجهات المتكثرة لا
يكفيها القصد الاجمالي والقصد الاجمالي لا بد له من ذكرها ولم قلتم من
وراء المنع قلت هذا المنع انما يتوجه على الحكماء القائلين بالاستعداد فان
القائلين بالاستعداد المطلق يكفيهم العلم الاجمالي واما اصحابنا فهم لا يقولون با
لاستعداد بل كانوا يقولون بان كل حادث فهو مسبوق بقصده جزئي
متصور بجزئه واما كونه هذا القصد اجماليا او تفصيليا فقد قلنا انه
فيه كما مر بل لو سلم عنه ولا نزاع في المتكثرة لم يعلم به ان العلم بالعلم بعد
التوجه والالتفات فظهر للمصادرة ينقطع ما يقال يجوز ان يكون بقدرة او
ان لا يدوم نقول لم يعلم حتى لو سئل عن تلك الاجزاء ومن تفاصيلها
لم يقدر على الجواب اصلا بل يعلم بالضرورة الوجدانية انه لا يقدر على
العلم بتلك الاجزاء تفصيلا ولا على العلم بكلها المسبوقة بالقصد التفصيلي
والقصد التفصيلي والانكار ذكر ما يرجع لا يلتفت اليها اي يحكم على
ان ما مصدرية ينبغي ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق اللفظ
به على الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق والاداء الموضوع ليعم مثل

الترتيب بالنسبة الى الجار فلا يتم المقصود واما الموصول فهو عام وهنا
وبالجملة حذف الخبر اقل قليلا نقول ينبغي ان يجعل هذا المصدر
بمعنى المفعول الخ ان لفظ على كل حقيقة لغوية او عرفية فيما هو الحاصل
بالمصدر كما ان لفظ الضرب والقيام او المعقول او المذكور حقيقة او لغوية
او عرفية فيما هو الحاصل بالمصدر بل الواقع هو ان هذه الالفاظ اذا
اطلقت لا يتبادر منها الا ما هو الحاصل بالمصدر واما المعنى النسبي
الذي هو معنى المصدر فهو خلاف الظاهر والمتبادر ونحن نقول ان المخلوق
هو هذا المتبادر واعني الحاصل بالمصدر ولا حاجة الى جعل المصدر مجازا
عن معنى المفعول كما توهم ثم ان الاضافة قد تفيد العموم مثل الاضافة
في قولهم انقد اهل الحق فان الاضافة الا اضافة الحق يفيد العموم كما ان
الموصول قد يفيد العموم كقولك الذي يأتيني فله درهم اذا ثبت بهذا الذي
ذكرنا ظهر انه لا فرق بين الاضافة والموصول في انهما قد يفيدان العموم
واما ما قاله ان افادة الموصول بطريق الوضع وافادة الاضافة بطريق
المجاز فتحكم محض بل الحق ان كل واحد منهما يفيد معنى الاستغراق بطريق
الوضع على ما علم في اصول الفقه فقوله فلا يتم المقصود وهو انه
قالوا بجميع معلوم كل العباد فلولا حمل الاضافة على الاستغراق لما افاد العموم
ان الله تعالى خالق بعض معلوم الا انه فلا ينبغي ان يكون مثل الترتيب بالنسبة
الى الجار مملوكا فان الترتيب وان كان مملوكا لكن لم يثبت ان جميع
المعلوم كل مخلوق له تعالى قيل المراد بما يعملون الاصنام فالمعنى والله خلقكم

دا صنامكم قلنا لو سلم ان المراد هذا يكون المعنى ان البارى تعالى خلق مادة الاصنام
وصورتها ولا شك ان صورة الاصنام من قبيل الافعال الاختيارية للعباد لكن
بطريق التوليد عند المعتزلة فعلى هذا يكون الآية الزاما على المعتزلة القائلين بان
افعال العباد الحاصلة بطريق التوليد مخلوقة للعباد وبطريق التوليد قال الشيخ
والمعول عن هذه الكلمة اى عن ان المراد بالعمل والمعمول واحد وهو الحاصل
بالمصدر وقوله بدلالة العقل يعنى ان المخصص منهما هو العقل فلا ينافى ان
يكون العام قطعيا فى الباقى بخلاف ما اذا كان المخصص غيرها كما بين فى اصول
الفقه قوله افمن يخلق كمن لا يخلق وقد يوجه بالحمل على خلق الخالق لكنه
خلاف الظاهر والمعنى الظاهر هو ان يقال ان من لا يوجد منه حقيقة
الخلق لا يماثل من وجد منه حقيقة الخلق وقد نزل الفعل منزلة اللازم
كما فى قوله تعالى قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون والمعنى لا يستوى
من وجد حقيقة العلم ومن لا يوجد هذا مبنى على ما ذهب اليه فى المطول
قوله والمعتزلة لا يثبتون ذلك ولا يجعلون كون الخلق مناطا للاستحقاق
العبادة وورود الآية السابقة فى ذلك المقام فقوله وورود الاية عطف
على قوله كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة والمراد بالاية السابقة يعنى من
قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق اى ولا يثبتون ورود هذه الاية فى مقام
كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة ولكن قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون
والله خلقكم وما تعملون يدل على ان خلق العمل ايضا مناط لاستحقاق العبادة
لبطلان قاعدة التخليف من ان المالك به اعرافا ز البتة

ومن يكلمنى من قوله لا يكلف العبد بما ليس فى وسعه الى هنا ان تكليف ما لا يطاق غير
جائز عند المعتزلة وغير واقع عندنا فلو كان جميع افعال العباد مخلوقة
له تعالى لزم ان يكون تكليف العباد بافعالهم تكليفا بما لا يطاق لان المفروض
ان الكل مخلوق الله تعالى وتكليف ما لا يطاق باطل كما عرفت ولزم ايضا بطلان
ما هو المدح والذم والثواب والعقاب فى كون العباد محمودين ومذمومين
مؤمنين ومثابين ومعاقبين على افعالهم الاختيارية مع ان الكل
مخلوق الله تعالى قوله والمدح والذم والثواب والعقاب فقد يقال يجوز ان
يمدح ويذم باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح وايضا الثواب
والعقاب بفعل الله تعالى تصرف فيما هو خالص حقه فلا يسأل عن لميته
كما يسأل عن لمية خلق الاحراق عقيب مس النار نقول
يجوز ان يمدح اى يعنى ان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية قد يشترط
فيهما ان يتميز الاختيار بالاستقلال وذلك لا يمدح الشىء ويذم لكونه دقيقا وسليما
عنهما فان ذلك باعتبار انه محل لها الامور فيها كذا فى شرح المواقف قوله
فلا يسأل عن لميتها اى كما لا يصح ان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب مس
النار ولم لم يحصل ابتداء ولم ينعكس فيهما كذا فى شرح المواقف قوله انا نرى الى
خطاب الكفرين اه قوله تعالى كيف تكفرون ... انما قولنا لشىء اذا اردناه ان نقول
له كن فيكون هذا تلاه فقوله على ان نقول له متعلق بقوله اى قال
الله تعالى انما قولنا لشىء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب الشيخ
ابو منصور الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة

القدرة وذهب فخر الاسلام الى ان صفة الكلام مراد بان اراد الله تعالى بتبيّنه
في تكوين الاشياء ان يكون بها بهذه الكلمة لكن المراد هو النفس اللفظ عن المراد
والاصوات كذا في التوضيح وذكر في التلويح والحق ان يقول لما حدث بعد ثبت بعقب
هذا القول لكن المراد هو الكلام الازلي لا الكلام اللفظي لانه حادث بمجيئه
الى صفة آخر بقدر ما ليس بعض الاحاد فلذا قال لا يبعد ولم يجزم بذكر لاحتمال
ان يكون المراد ما ذكرنا بقوله قوله وهو عبارة عن الفعل ويؤيده قوله
تعالى فقضاهن سبع سموات نوع من الصفات العقلية وفي شرح المواقف ان القضاء
عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه
فيما لا يزال ونحو الصفات الذاتية لكن التعبير ... يؤيد ذلك التكرار
هذا الكلام نقوله ويؤيده قوله تعالى يقال قضاه اي صنعه وقدره ومنه
قوله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين ومنه القضاء والقدر كذا في الصحاح
فعلى هذا يكون قول المص في امثال ذلك التفنن في العبارات وهو تحسين
الكلام ولكان نقول المراد بالارادة في الازلية هو القصد الازلي المتعلق
بالاشياء على ما هي عليه في ما لا يزال فيكون من الصفات الحقيقية ويؤيده
تفسير القضاء يعني الحكم من الاحكام بخلاف صفة الارادة
على ما لا يخفى وقوله ويؤيد تدل على التكرار اي الزيادة في التكرار فان احد التكرار
قد حصل بقوله ومشيئته لان الرضا بالكفر كفر من رضي بكفر نفسه
فقد كفر ومن رضي بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكون
بالرضا بغير بكفر الغير ان لا يحب الكفر ولا كسبه ولكن يتمنى ان يسلب

من صفات الاضافية

قوله وتقضيه عبارة عن معناه ولعله يكون المراد بالارادة تقديره والقصد

الله تعالى عنه الايمان حتى يتبع منه على قلبه وابدانه كذا في ما اشار اليه قوله والرضا
انما يجب بالقضاء قيل عليه لا معنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى بل المراد
هو الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقتضى فالصواب ان يجاب بان الرضا
بالكفر لا من حيث بل من حيث هو مقتضى ليس بكفر وانت خبير بان رضا
العبد بصفة الله تعالى بل بمتعلق صفته من صفاته ايضا مما لا شبهة في صحته
ثم ان بها يستلزم الرضا بالمتعلق من حيث هو مقتضى لا من حيث ذاته
لا من سابه للثبات كما يشهد رسالة الفطرة ولما كان الرضا الاول هو الا
صد والمنافي لكنه اصح وان رجح هذا الطريق في الجواب هذا الكلام
نقوله بل من حيث هو مقتضى ليس بكفر ذكر في شرح المواقف ان الكفر
نسبته الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبته الى العبد باعتبار محليته له و
اتصافه به واظهار الكفر باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا بما هو باعتبا
النسبة الاولى دون الثانية وليس يلزم من وجوب الرضا بالشيء باعتبار صدوره عن فاعله
وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء
وهو باطل وقوله مما لا شبهة فيه في صحة ذكر لا نزاع في صحة ذلك لكن لا يفيد في الجواب عن السؤال
المذكور وهذا رد لمن قال لا معنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى ذكر لان حاصل
السؤال هو ان يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا لان الرضا بقضاء الله
هو صفة من صفاته الاعتبارية واجب جائز فيلزم ان يكون الرضا بالكفر واجبا
ايضا لانه لازم لصفة القضاء وموجب لها ووجوب رضا الملزوم يستلزم وجوب
رضا اللازم بالضرورة لكن الرضا بالكفر كفر اتفاقا ولما كان ما هو السؤال هكذا

في تقييد الجواب بان يقال الرضا بالكفر انما يجب بالقضاء دون المقضي فان قوله انما يجب بالقضاء
مسلم عند الاشاعرة ايضا مع انه لا بد في جواب السؤال تقييد ايراده في الجواب واما
قوله بدون المقضي فهو محل النزاع فلا يفيد ايضا وذكر ان الدلالة يقول ان المراد
الكفر للقضاء اللازم لزم وجوب الرضا بالكفر اللازم له ايضا وانكاره مكابرة فالاولى
في الجواب هو ان يسلم وجوب الرضا بالكفر ثم يقال ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته
له الى آخر ما ذكرناه آنفا وحاصله ان للكفر نظرا الى ذاته يحكم عليه انه قبيح وانه
قبيح وانه صدر عنه واما يحكم عليه بانه باعتبار ارتضاء عنه فاذا نسب الكفر الى ارادة
الله تعالى باعتبار خلقه اياه كان بهذا الاعتبار مرضيا واذا نسب الى العبد كان بهذا الاعتبار
منكرا قال الشارح رح وهذا التنبيه جار فانه لا يجدي نفعا وكذا [illegible] عباده الدالة كرها
في شرح المقاصد [illegible] حكي عن عمرو بن عبيد قالت المعتزلة انه تعالى اراد من العباد واياهم
رغبة واختيارا لا جبرا واضطرارا فلا نقص ولا مغلوبية في عدم وقوع ذكرها لكن اذا
اراد من القوم ان يفعلوا ارادة رغبة فلم يفعلوا ليس يلزم عدم هذا المراد وقوع
نقص ومغلوبية لا فرق بين الشاهد والغائب ولا يلزم من الارادة في الغير الجبر الا ان
وهو مذهب اهل السنة وهو كلام خال عن التحصيل اذ الرضا عندهم هو الارادة مطلقا و
عندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض ونفس ذكر الترك فانه امر قد يجامع تعلق الارادة في
وقد لا يجامعه ثم تخلف المراد عن تعلق الارادة نقص عندنا فلا يكون في قدرته هو
نقوله لا تكرار قال في شرح المقاصد للمكلف الارادة فعل القوم وارادة رغبة واختيارا
لا اكراها واضطرارا فلم يفعلوا وقوله ليس [illegible] قال رح ليس يلزم لانه لم يقع هذا المراد ووقع
مرادات الجبر [illegible] وكيف يكون هذا نقصا ومغلوبية انتهى [illegible] لكن المعتزلة لم ندا

بقوله

يقولون ان الارادة تاثير يقتضيه هو الامر والطلب ولا شك ان مخالفة الامر لم يكن [illegible]
نقصه ولا مغلوبية ايضا تاما وقوله ومن قبل هذا جواب عن قوله وليس شيء وقوله
هو مذهب اهل السنة اي كما ان مخالفة الرضا لا يوجب نقصه ولا مغلوبية له
كما ذهب اليه اهل السنة لانا كما لا نكرها لان الارادة في الغير الجبر لا يوجب شيئا منهما
اصلا وقوله وهو كلام خال عن التحصيل اي قيل ليس كذلك محصلا اصلا اذ هو مبني
على عدم معرفة معنى الرضا كما ترى وقوله وقد يجامعه اتفاقهما يجتمعان في ايمان المؤمن
فانه وقع بتعلق ارادة ودخل موافقا للرضا ايضا وتعلق الارادة قد يوجد بدون
الرضا في كفر الكافر وفسق الفاسق والرضا يوجد بدون تعلق الارادة في ترك الاكل
المباح مثلا وقوله ثم تخلف المراد هذا الى قوله وقد لا يجامعه اذ يفهم منه
جواز تخلف الرضا عن تعلق الارادة مع انه لا يوجب نقصه ثم لو تخلف
مراده تعالى عن تعلق ارادة يلزم نقصه لكن هذا التخلف غير لازم من تخلف الرضا
قال الشارح رح وقد يتمسك من الجانبين بالآيات ليقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا
ولا آباؤنا حكى الله عنهم انهم قالوا الشرك بارادة الله تعالى لو اراد عدم الشرك لما اشركنا لما اشركنا ص
لكن قالوا ذلك الكلام تهزيئا من انبيائهم ودفعا للدعوة وتعللا لعدم اجابة الانبياء
للآيات المثبتة الدالة ان ثبتت وما الله يريد ظلما للعباد وهو ان الظلم من العباد
[illegible] بالجملة فبعض الآيات ليس الله تعالى ظلما اي لا يريد ظلمه للعباد لا ان ظلم بعضهم
على بعض فانه مراده خلاف ظاهر عليهم وانه ليس مراده [illegible] والغاية والرضا والنهي
ما يحب الفساد والزنا [illegible] والحجة [illegible] الارادة وان اراد [illegible] بدلا عنه الحجة
ارادة [illegible] في آخر [illegible] الآية

انه

معارضة بآيات أخرى من أول على المقصود منها الأول لو شاء الله لجمعهم على الهدى ولكن ان
لو شاء الله لهدى الناس جميعا والثانية ولو شاء الله لجعلكم أجمعين والمعتزلة حملوا المشيئة في
الآيات ونظايرها على مشيئة القسر والالجاء وليس شيئا لانه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير
دلالة عليه هذا ما هو في شرح المواقف قوله والعباد افعال اختيارية اعلم ان المؤثر
في فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة العبد اصلا وهو الجبرية او بلا تأثير لقدرته وهو
مذهب الاشعري او قدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة او بالايجاب
وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة والمروي عن امام الحرمين او مجموع القدرتين
على ان يؤثر في اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ او على ان يؤثر قدرة العبد في وصفه بان
يجعله موصوفا بمثل كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضي والمقصود هو ان
للعبد فعلا فلا ينسب الحقيقة لو لم تكن جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ او مؤثرا
كما هو مذهب الاشعري يلزم بطلان جميع افعال الحيوان على هذا التفصيل من
المذاهب الا من بعض الا والا الجبري الا في الملحد فلهذا اضمر العباد بالذكر
قوله وهو مذهب الجبرية هم قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو
بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها قوله وهو مذهب الاشعرية قد مر تقرير مذهب الاشعري
الشيخ في قوله والله تعالى خالق لافعال العباد قوله هو مذهب المعتزلة قالوا هي
واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل اختيار قوله وهو مذهب
الفلاسفة قال الحكماء وامام الحرمين من وافقه على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة
يخلقها الله تعالى في العبد قوله وهو مذهب الاستاذ قال الاستاذ ابو اسحاق ومن وافقه
هي واقعة بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا بالفعل نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على اثر

واحد قوله وهو مذهب القاضي قال القاضي ابو بكر الباقلاني ومن وافقه
بالقدرتين على ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه
طاعة او معصية كما في لطم اليتيم تأديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى
وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره وما ذكرناه هاهنا
من التفاصيل مذكور في شرح المواقف قوله مخصوص العباد بالذكر والمقصود اراد والجبال
جميع الحيوانات كما اراد واحد من بني آدم نوع الانسان فيكون من قبيل ذكر الخاص و
ارادة العام قوله لما في تكليفه يبطلان تكليف الجماد بالضرورة واما قوله
ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب ففيه نظر قوله وقد يرد ايضا على الجبرية بعدم فائدة
التكليف ولا يرد بهذا على الاشعري لجواز ان يكون واجبا لا فيما العمل قوله
ففيه نظر قد ذكره وهو قوله الثواب والعقاب يتوقف لديك فيما هو ما الحق فيه ظاهرا لا
من جهة الظاهر ان مراد ان يرد هاهنا هو الالزام على الجبرية فانهم لما كانوا يقولون بالحسن
في ابواب المعرفة بالعقل فيلزم والشرع كما ذكره في شرح المواقف في بيان الفرق
الاسلامية فهم لما كانوا يقولون بالوجوب العقلي على الله تعالى وباستحقاق الثواب والعقاب
فبالعقل والشرع فيرد والشرع بالطريق الاولى قوله لجواز ان يكون داعيا
ان التكليف يكون داعيا للعبد الى اختيار الفعل فيخلق الله تعالى الفعل عقيب ذلك داعيا
وكذا الاختيار الى ترتب على الداعي بسبب الفعل طاعة او معصية وبسبب علامة الثواب والعقاب
لا تسببا موجبا للاستحقاق هذا ما هو في شرح المواقف انت خبير بان مذهب الاشعري هو ان
قدرة العبد لا مدخل لها في وجود افعاله سوى كونه محلا بخلاف الافعال غيره على مذهب الاشعري
ايضا الاعتراض بعدم فائدة التكليف لان وجود القدرة وعدمها على السواء عنده فلذا قالوا

ان هذا المذهب هو المسمى بالجبر المتوسط ويجي ما هو تتمة لهذا الكلام ان شاء الله تعالى [illegible]
والنصوص القطعية تنفي ذلك اي تنفي ما ذهب اليه الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلا [illegible] فان
قيل بعد تعميم الارادة الله هذا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى الممكن ويطلع من
قوله فان قيل فيكون الله مجبورا الا بيان بالنسبة الى الموجودات فقط وقد تقرر ما في
السؤال والجواب مما لم ينقل هناك [illegible] نقول بالنسبة الى الممكن الا الظاهر
ان هذا ايضا ينبغي ان يكون بالنسبة الى الوجود فقط ويؤيده قول الشيخ شابدون بها وما قوله
عليها فان الشيخ العلامة لا يقصد ان الا بالنسبة الى الموجودات فقط فالاولى الا يقال
ان مورد هذا السؤال هو قول للعباد افعال اختيارية فانه ان كان السؤال من طرف
الجبرية ومورد السؤال الرابع هو قوله والله خالق لافعال العباد الا قوله
وتقديره وانه كان السؤال من طرف المعتزلة ولما كان مورد السؤال الثاني ومورده
ما يرى لمورد السؤال الاول ومورده واتحاد الرابع هذا السؤال مع جوابه اعادة
للعقائد زيادة زيادة قوة في دفع سؤال الجبرية من الطرفين هذا ولكن نقول
منشأ السؤال الاول هو الارادة وحدها ومنشأ السؤال الثاني هو مجموع الارادة والعلم
[illegible] فيجب والا يلزم انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته وهكذا الحال في
الامتناع وانت خبير بان الاعدام الازلية ليست بالارادة اثر الارادة حادث
فتعميم الارادة ح محل بحث هذا او في الحديث لا يدفع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم
يكن والاظهر ان يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع لانه علة الوجود
وعدمها علة العدم هذا والمعتزلة ما جوزوا التخلف عن الارادة في فعل
نفسه ثم يتوجه السؤال بتعلق الارادة عليهم [illegible] فقوله والا يلزم انقلاب علمه جهلا

قال في شرح المواقف ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن
العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور
عن العبد والا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار
اذ لا قدرة على الواجب والممتنع وقال ايضا ما اراد الله وجوده من افعال العبد وقع
قطعا واما اراد عدمه منها لم يقع قطعا فلا قدرة على شيء منهما اصلا وقوله بان
الاعدام الازلية ليست بالارادة ويؤيده ما ذكر في شرح المواقف ان كما ان العدم [illegible]
الا مشيئة الحادث ارادة يقتضي حدوث العدم كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم
الحادث ازليا انتهى كلامه ويمكن ان يقال تعلق الارادة بالعدم مجاز عن عدم
تعلق الارادة بالوجود وقرينة المجاز هو حكم العقل بان الارادة لا تتعلق
بالعدم اصلا بل المتعلق بالعدم هو عدم التعلق بالوجود ويمكن ان ايضا
ان يقال لما ان تعلق الارادة بالوجود امر اعتباري مستند الى صفة الارادة
كذلك الكف عن تعلق الارادة بالوجود امر اعتباري مستند الى صفة الارادة الا انه
لكن تعلق الارادة بوجود الممكن يقتضي ان يكون وجوده حادثا لكونه مسبوقا بالقصد
والاختيار واما الكف عن تعلق الارادة فانه يجوز ان يكون ازليا ومستنده
هو كون الشيء مكنونا في الوجود فهو ايضا ازلي ثم ان دوام العدم الازلي لكل
حادث تابع لذلك الكف الازلي التابع لصفة الارادة ولا شك ان تابع التابع تابع
فيكون العدم الازلي لكل حادث تابعا لصفة الارادة وهذا معنى كون الاعدام
الازلية اثر الارادة فلا يلزم كونها حادثة كما عرفت وقوله ولم يتوجه السؤال
الى المعتزلة ان يقصد [illegible] المذكور [illegible] ان يلزم [illegible] الانقلاب

ان ارادة الله تعالى لو تعلقت بالوجوه يجب ذكر الوجوه فانها تعلقت باي ان الله
ولم يجب ابانه ولانه ايضا ان ارادة الله تعالى لم تتعلق بالوجوه بعينه ذكر الوجوه
فانها تتعلق بكونه الخ ان كونه لا يعينه بلا وجه فان الله تعالى يعلم ويريد ان العبد
يفعله انما هذا مبني على ان علمه تعالى وارادته تابعان لاختيار العبد وارادته وفيه
تحقيقه قوله فان قيل فيكون فعل الاختيار واجبا قد يمنع هذه المقدمة ايضا
لان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار
وكذلك الارادة اذا تفرعت من علمه باختيار العبد للفعل هذا الكلام يقول قد
يمنع هذه المقدمة اعلم ان هذا المنع مبني على عدم الفرق بين مورد السؤال
ومنشأ ورود السؤال هذا فتيار العبد منشأ السؤال هو علم الله تعالى وارادته
تعالى فما صلاح السؤال هو ان علم الله تعالى وارادته وان كانا تابعين لاختيار العبد
فانهما يستلزمان ان العبد يفعله باختياره البتة ولا اشكال في وجوب الوجوه و
امتناعه فاذا اختيار العبد فاوجب اختياره يمنع الاختيار فلا مساق لكلامهم بوجه
ان يقال هذا الجواب لا يناسب مذهب الاشعري ويجيء تطبيقه ان شاء الله تعالى قوله
يمنع الاختيار فلا يكون فعل العبد كما كان والمقصود منها وانما ان ذلك
الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيء فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذكر مذهب
الاشعري وهو جبر متوسط واما الذاهبون الى الماتريدي فلهم ان يقولوا الاختيار بمعنى
الارادة صفة من شأنها ان تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح فيكون الاختيار
من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما ان صدور ارادته تعالى عن ذاته تعالى بالايجاب لا ينافي كونه
تعالى فاعلا مختارا بالاتفاق نقول لانه لا يوجد شيء الا ان العبد لا يوجد

نسبا عند الاشعري بلا مدخل له في وجوده عنده وقوله وهو جبر متوسط اي هو
متوسط بين الجبر الخالص وهو مذهب الجبرية وبين التفويض الى العبد بالكلية وهو
مذهب المعتزلة وحاصله كلامه هو ان الجبر المتوسط لا بأس في حصول المقصود
منها اذ المقصود هو ان لا يكون فعل العبد كما كان ارادة وهو حاصل على تقدير
مذهب الاشعري ومذهب الماتريدي قوله بكل من الطرفين اي بلا داع ومرجح على سبيل
البدل لا على سبيل الاجتماع فانه اجتماع ممتنع قطعا وقوله بلا داع اذ لو تعلقت
تلك الصفة بالداعي يلزم الايجاب وهو مناف لكون العبد مختارا مع انه مختار عند
الماتريدي قوله وايضا منقوض اي توجيه النقض بالعلم ظاهر واما بالارادة
فمبني على ازليته تعلقها ايضا وقد يجاب بان الاختيار هو التمكن من ارادة
الضد حال ارادة الشيء لا بعدها ولا يمكن في الازل ان يتعلق ارادته تعالى بالترك
بدل الفعل لانه فيتعلق بهما معا وجوبا اولا قبل الازل بخلاف ارادة العبد
نقول ايضا ان ازليته تعلقات العلم والارادة وما ازليته لنفس الارادة
وقوله وقد يجاب عن النقض المذكور ولا يخفى ان هذا الجواب ساقط فان حاصل
النقض هو ان حال الله تعالى يعلم ويريد انه يفعله او يتركه باختياره فيكون
فعله الاختياري واجبا او ممتنعا وهذا ينافي اختياره تعالى واما ازليته تعلق العلم
والارادة فلم يتعرض له السائل بل ذكر نفس العلم او الارادة وظاهر ان حاله
لا يختلف اصل الدليل في صورة النقض وايضا لم يتعرض الى ان يكون تعلق
العلم سببا موجبا لتعلق الارادة بل يكفي منها استلزامه اياه كما عرفت
قوله مدخل في بعض الافعال اي بالدوران والنسبة الخ لا صلاح بالنسبة

اي الى زمان ما بان يشاء ولا ذلك بالضرورة فيه بحث لانه والظاهر ان مراده ان مع تعلق
ان القدرة والارادة به مدخلا ما مدخلا وسببية ظاهرة في بعض الافعال فقطع النظر
عما هو الواقع فلا حاجة حينئذ الى النوع للاولى فان الدوران لا ينافي ان يكون
الخالق هو الله تعالى فليس حاجة الى التفصي عن هذا المضيق بخلاف السببية الظاهرة
فانها ينافي بحسب الظاهر ان يكون هو الله تعالى فلا احتياج الى التفصي عن هذا المضيق الذي
ذكره الشارح قوله وحقيقته ان صرف العبد او صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل
وهو متعلق الارادة يعني انه يصير سببا لان يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل
اي قوله عند تعلق الفعل هذا الكلام فقوله وهو اي جعل القدرة متعلقة بالفعل
انما يحصل بتعلق الارادة يعني ان تعلق الارادة يصير سببا لان يخلق الله تعالى صفة
متعلقة بالفعل وهو القدرة وما هو التفصي عن المضيق هو ان يقال ارادة العبد هي
صفة مخلوقة لله تعالى ومن لوازمها يكون متعلقة بالمراد وهذا التعلق امر اعتباري ما
حاصل من جانب العبد بارادته فقط ويسمى هذا التعلق امرا موجودا حتى يلزم
تعلق الكلام اليه فيتسلسل بل ان كل شيء موجود فهو مخلوق لله تعالى ثم اذا تعلقت
ارادة العبد لذاتها بذلك المراد خلق الله تعالى بطريق جري العادة قدرته وفعله مما
موافقين لتعلق الارادة فعلى هذا لا يلزم ان يكون العبد مجبورا بل ان افعال
الاختيارية مع تعلق ارادته بتلك الافعال عنه ان يكون له اختيار في
الى النزاع الذي اعتبره المعتزلة بطريق المحاربة في السلطان ان قيل خصوص
الارادة في الباري تعالى يكون اختياريا ذكرنا ان تعلق الارادة امر اختياري
وبان لهذا التعلق مدخلا في افعال الاختيارية كذلك حصول صفة

الارادة

الارادة في العبد لم يكن اختياريا للعبد ومع ذكرنا بان يكون تعلق صفة الارادة
امرا اختياريا حاصلا لذاتها ويكون لهذا التعلق مدخل في كسب افعال الاختيارية و
بالجملة بان الله تعالى خالق في العبد صفة الارادة له شرطا حقيقيا في حصول افعال
العباد وخلق القدرة علة عادية وشرطا عاديا في حصول تلك الافعال لا علة
حقيقية بل الخالق هو الله تعالى هذا هو التحقيق الذي ينبغي ان يكون مراد الا
شرح وبالله التوفيق قوله المقارنة عن القصد الى القصد الذي يحدث
عند القدرة يعني ان المتأخر عن الشيء متأخر عن ذلك الشيء ينبغي ان يكون قصد
استعمال القدرة غير القصد الذي يحدث عند الفعل والا يلزم تأخر الشيء عن نفسه
وقوله لان الاستعمال يقتضيه ولعل هذا القائل اراد بقصد استعمال القدرة جعلها
متعلقة بالفعل فلا اشكال عليه ايضا وقوله ثم ان تقدم الشيء الى امر يوجب
عن قوله لان صرف القدرة متأخر يعني ان تقدم القصد باعتبار ذاته لا ينافي
تأخره باعتبار وصفه انها تنظر الى استعمال القدرة وهو منها الى الفعل ففي هذا
يسمى وجه القصد اليه وجه الفعل به وجه القدرة فلا يلزم ان يكون هناك
قصدان متغايران بالذات قوله واي والله تعالى الفعل عقيبه ذكر هذا هو
التعقيب الزماني والا فالقدرة مع الفعل هذا الكلام لا يخفى ان صرف الارادة وخلق
متقدم على وجود الفعل تقدما زمانيا في يكون التعقيب زمانيا ولعل الشارح نظر الى
هذا التعقيب بين كلامه في صرف على التعقيب [illegible] والكسب [illegible]
اثر الكسب [illegible] قوله الخلق اي واثر الخلق ويجوز ان يكون الكسب [illegible] والخلق الملكوت ج
بمعنى المخلوق [illegible] وينقض [illegible] بما قوله [illegible] عليه لا اثر له في [illegible]

مع انه اقبح لشركة من مذهب المعتزلة وليس كذا لان الواد من مفوضة عالمين وقيل
في التأثير على ان تاثير قدرة العبد في بعض الامور يجعل الله تعالى ومشيئته كذلك ليس اقبح من نفي
وفي قدرة الله تعالى بالكلية ولا يجري في ملكه الا ما يشاء فقوله اقبح لشركة اي اقبح
اشراكا وقوله لان الواد المؤمنين لا يبعد ان البارئ تعالى والعبد قدرا جميعا على ايجاد
فعل العبد مع ان كل واحد منهما مفوض بما هو له مع جهة من التاثير فان لكل واحد منهما
جهة من التاثير مخصوصة لم يثبت الشركة على مذهب الكسائي وايضا قبل لبعض
الائمة قبل الشركة المنهية عنها ان يستقل كل واحد من الشريكين في مطلق الايجاد
فالحق ان الا لشركة منهية في مذهب الكسب اذ لا استقلال للعبد في افعاله وقوله
ولا يجري في ملكه الا ما يشاء جملة حالية متعلقة بقوله ليس اقبح يعني ان في مذهب
الكسب لا يجري في ملكه تعالى الا ما يشاء بخلاف مذهب المعتزلة على ما عرفت قال
الشارح لانه قد ثبت ان للحق حكمة هذا ناظر الى مذهب المعتزلة في ان العقل يحكم
في حسن الاشياء وقبحها واما عندنا فالحكم هو الشرع لكن الشارح هو الحاكم على الاطلاق
فلا يتيح منه لشيء اصلا يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد قوله وهي علة للفعل اي علة
عادية كما ذهب اليه الامام والجمهور على انه شرط عادي كما ذكره الملاقي له وان تقول شانها
التاثير عنده ومن شانها ذلك تاثير المدار عليه عندهم هذا كلامه فقوله اي علة
عادية لا يخفى عليك انه لا دخل للقدرة عندنا اصحابنا في وجود الافعال فلا نظر
الى الفرق بين ان يكون القدرة علة عادية وبين ان يكون شرطا عاديا وقول
المراد انها علة عادية كما اشار الامام والجمهور على انها شرط كما ذكره الملاقي
المساوي وقوله من شانها التاثير هذا غير مسلم عندنا اصحابنا فلا يصح ايضا

وكان هو المضيع لسبب الذم في ترك الواجبات وان لم يكتسب القبيح وهو لا بانه
الذم فعل المنهيات بوجه آخر وهو صرف القدرة اليه بما يكفي فقوله في ترك
الواجبات وان لم يكتسب القبيح يمكن ان يقال الواجبات ولا كتب القبيح فان ترك
النفس من اكتساب القبيح فعلا فتبادر على ما ذكره ابن لا يبعد ممنوع وهو ا
الكف الواجب على المكلف فمن اكتسب فعلا قبيحا كان هو المضيع لقدرته فذلك
وهو الكف من اكتساب وترك القبيح ويؤيد ما ذكرنا ان قوله وكان هو المضيع
ناظر الى قوله وان قصد فعل الخير واما ترك الواجب فهو مذكور في ضمن قوله
وان قصد فعل الشر وذلك لان من ترك الصلوة متعمدا مثلا فهو كان بقصده
فعل الشر الذي هو الكف عن الصلوة فخلق الله تعالى قدرة الفعل الكف عن الصلوة
والالزام وقبح الفعل بلا استطاعة لا يخفى ان هذا الكلام لا يتم الا على من
تاثير القدرة الحادثة والافلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يخل بدونها
قال بعض الفضلاء ان وقوع الفعل بلا استطاعة بل بالارادة و
اما بعد فلا بالدليل حتى يحتاج الى ان يقال ان هذا الكلام الزامي قوله
كما مر من امتناع بقاء العرض فلا نقض بقدرة الله تعالى اذ ليست من قبيل الاعراض
عندهم هذا كلامه قال الشريف المحقق وعندنا اصحابنا هو ان يقال النفي موجب
تام بقيد فيخرج من هذا التعريف صفات الله تعالى قوله فقط عرفتهم بان القدرة
انما هي الارادة والمزاد اليه جوابا وفيه حت او الذي
ان لا قدرة قبل الفعل اصلا وعند المعتزلة موجودة وجميع الاذان من قبل ان بالنا
كما ستعرف به فقوله ابن هي وجه الثلاث الا بوجه ورق الاول الخ

لأنا نقول دعوى كون الاستطاعة مع الفعل الذي هو المثال الجزئي أو في حصول متعلقها
بعد مع زمنه الفعل لهذا المثل المتجدد سواء وجد هناك مثل سابق أو لم يوجد وقوله
وفيه بحث أما لا يصلح ابدا وهذا البحث مهمل لأن الأثر مع قدرة وقيد بقوله
بأن او يمتنع في محله انتهى بجواز حصول الأمثال السابقة هذا على تقدير
تجدد القدرة بالأمثال وأما على تقدير السابقة بعينها فلا بد أن توجد من قبل
وجود الفعل كما يجيء لأنها متعلقة بالضدين وإلا يلزم تكليف العاجز
فلا بد أن يكون موجودة قبله بعينه اما بتجدد الامثال واما بالسابقة
بقاء الأعراض فالأول ح واما ما يقال ان هذا جواب آخر لقوله فإن قيل
لو تم إلى آخره وقوله ثم الحكم بأن وقوع الفعل بالاستطاعة وانه باطل لما عرفت
انما هو على … السنة فكر على الأعراض وإلا يلزم قيام العرض بالعرض
[illegible] وعليه لم يجوز أن يكون للحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة فلا يمتنع
موجودا ابتنى قيامه بمحله هذا شأنه وانت خبير بان قوله وعليه ان كان هذا …
في نظر الشارح حيث قال يجوز ان يتبنى في الحالة الأولى على القول على السواء وذلك لأن
الشرائط المقارنة للقدرة يجوز أن يكون امورا اعتبارية مع أن القدرة امر
موجودة باقية في الحالتين على السواء وتلك الامور الاعتبارية لم يكن مقارنة
للقدرة في الحالة الأولى فيمتنع الفعل وكانت مقارنة لها في الحالة الثانية فيجب
الفعل ومن جملة الامور الاعتبارية رسوخ القدرة مثلا … ومنهم من ذهب
بعضهم وهو الامام الرازي وبه يرتفع نزاع الفريقين الا ان الشيخ قائل بتعلق
تأثير القدرة إلى آخره فسره الأثر بما يعم الكسب فصار الحاصل ان القدرة

مع جميع جهات حصول الفعل بها او هو بها مقارنة وبدون سابقة وفي كلام الآمدي
ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لو وقع متعلق
بقدرة الله تعالى فلا اشكال اصلا … نقول … ومن اجل جواز
امتناع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء الشرائط ووجوبه في الحالة الثانية بتمام الشرائط
وقوله وهو الامام الرازي قال الامام القدرة تطلق على مجموع القوة التي هي مبدأ
الافعال المختلفة الحيوانية ولا شك أنها مع الفعل لأن وجود المقدور لا يتخلف
عن المؤثر التام ولعل الشيخ الأشعري اراد بالقدرة القدرة المستجمعة لشرائط التأثير
حكم بأنها مع الفعل هذا ما فهم من شرح المواقف وقوله فسره الأثر الى
هذا اشارة الى الاعتراض المذكور في الشرح وذكر الاعتراض بعنوان يقال ان القدرة
إلى … ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح أن يقال انه اراد بالقدرة القدرة
المستجمعة لشرائط التأثير … الجواب عنه ان القدرة الى … اذا اعتبرت
مع جميع شرائطها العادية كانت مقارنة للفعل واذا اعتبرت بدون تلك الشرائط
العادية كانت قبل الفعل وقوله وفي كلام الآمدي … هذا جواب آخر عن
الاعتراض المذكور حاصله … ان يكون القدرة مستجمعة لشرائط التأثير لا يقتضي
ان يكون القوة مؤثرة بالفعل بل يكفي ان يكون من شأنها التأثير لكن قدرة
… عن قدرة المولى … وقد بقي ههنا بحث وهو ان القدرة
الى … كيف يكون من شأنها التأثير … لا يتصور …
الموصوف بها … وهذا غير …
… ان يكون من شأنه

الناشئ عن ارادة ما في الباب ان ذكر العلم التفصيلي شرط لتأثير القدرة بالفعل وعدم وجود
شرط تأثيرها بالفعل لا ينافي ان يكون تمكنها ان تأثير [illegible] ولذا يمتنع قيامهما
معا بالمحل اذ قيام الشيء وبقاؤه معا بالمحل يجب تبعيتهما له في الحيز الاول بل يجعل
احدهما صفة للاخر اولى من العكس بل كلا منهما صفة للمتبوع ووجه الصعوبة فيه ان
تابع لشيء في الحيز كونه ان يكون تابعا للآخر بخصوصية ذاتية بينهما [illegible]
فقوله يجب تبعيتهما له في الحيز الاول ان يقال يجب اختصاصهما له اختصاص الناعت بالمنعوت
ذكره في شرح المواقف ومعنى القيام بالحيز هو الاختصاص الناعت او التبعية في
الحيز والاول هو الصحيح وقوله والا اي وان لم يمتنع قيام الشيء وبقاؤه معا في المحل
لزم الترجيح بلا مرجح وانه محال وقوله ووجه الصعوبة فيه هذا اشارة الى المنع
بعد تمام لزوم الترجيح لم لا يجوز ان يكون الشيء في الحيز تابعا لشيء آخر في الحيز ايضا
لخصوصية ذاتية بينهما وذلك التابع وذلك الشيء الآخر اذ نقول لم لا يجوز ان يكون
التابع لشيء في الاختصاص الناعت تابعا لشيء آخر في الاختصاص الناعت ابعا لخصوصية
ذاتية بينهما [illegible] المراد سلامة الاسباب يجعل للمكلف وصفا اضافيا يعبر عنه
تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليه صريحا
ولا فرق بين الابانة بحال التفصيل ونظيره الحول وكذا لال ولكون الاستطاعة
ذاتية للمكلف والا لم يصح تفسيرها بسلامة الاسباب وقوله وسلامة الاسباب بعيد
جهة الحمل لا جهة التفسير هذا والاقرب ما [illegible] وبعض الافاضل قد ذكر ان امثال
مبنية على التسامح فان وصف المكلف كونه بحيث سلمت اسبابه ولوضوح الامر
تسامح في عد سلامة الاسباب وصفا له [illegible] فقوله وصفا اضافيا اي

وصفا نسبيا يكون من احواله ما هو متعلقه لا وصفا ذاتيا يكون من احواله في
نفسه وقوله يعبر عنه تارة بلفظ مجمل يعني به لفظ الاستطاعة وقوله تارة
بلفظ مفصل اي بلفظ سلامة الاسباب وقوله وقولنا وسلامة الاسباب اشارة
الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال اللطافة وصف ذاتي والا لما صح تفسيرها
بقولنا وسلامة الاسباب فاجاب بان ذلك لصحة الحمل لا لصحة التفسير وذلك لان
الاوصاف الاضافية لا تحمل على موصوفها الا بواسطة ذو فيقال زيد ذو
كثيرة وقوله في الشرح يعني ان الاستطاعة صفة ذاتية وسلامة الاسباب صفة اضافية
لا ذاتية فلا يصح تفسير احدهما بالاخر الا بناء على التسامح ووجه التسامح ان قوله
سلامة الاسباب بدل دلالة [illegible] مرة على الصفة الذاتية وهو كونه بحيث سلمت
اسبابه وبهذا عد سلامة الاسباب من قبيل الاوصاف والعذر والتسامح هو
الاشارة الى التسامح الذي اقامه بعض الافاضل فلهذا قال التسامح هو
سلامة الاسباب لم يقل هو سلامة الاسباب بدون قوله ذو فان قوله وسلامة
الاسباب كما يفيد صحة الحمل يفيد صحة التفسير ايضا ومعنى قوله وسلامة الاسباب
هو كونه بحيث سلمت اسبابه ولا شك ان كونه بحيث سلمت اسبابه صفة ذاتية للمكلف
كما ان الاستطاعة صفة ذاتية له [illegible] بينهما هذا الاستطاعة والسرية ان
سلامة الاسباب مناط تعلق الله القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل فيه
السلامة لا حاجة من جهة العبد الا الى القصد [illegible] فقوله والسرية
اي اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال العجز يتحقق بانعدام سلامة
الاسباب لعدم القدرة التي هي علة حقيقية عند المعتزلة وما ذهب اليه عند الشيخ

واما ما كان يلزم تكليف العاجز وهو باطل وما صار الجواب ان هذا الجواب لا يتم
فان سلامة الاسباب مع القصد الى الفعل يكون من جانب العبد فان الله تعالى
اجرى عادته على خلق الفعل بعد سلامة الاسباب والقصد الى كسب الفعل فان قيل
يجوز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب فان قلت ان سلامة الاسباب كانت من
قبيل الاعراض وقد عرفت ان الاعراض لا تبقى فينبغي ان يكون مقارنا للاستطاعة
في ان يكون مع الفعل قلنا ان سلامة الاسباب من قبيل الصفات الاعتبارية
فجاز ان يكون باقية بقاء الاسباب ويجوز ان يكون المراد سلامة الاسباب السالمة
ولا شك انها جواهر باقية على ان عدم بقاء الاعراض ممنوع كما عرفت قوله فلذلك
اي من الاستدلال للخصم بان القدرة لو لم يكن قبل الفعل لزم تكليف العاجز و
قوله صالحة للضدين اي فلا يلزم تكليف العاجز كما زعم الخصم قال بعض الافاضل
الاصح عن ابي حنيفة ان القدرة صالحة للضدين وان الاستطاعة مع الفعل والوجه
في الجمع بين الكلامين هو ما ذكره الامام الرازي كما عرفت قوله ولا يكلف العبد بما
ليس في وسعه تحرير المقام ان ما لا يطاق على ثلاث مراتب ما يمتنع في نفسه ولا
يمكن من العبد عادة وما يمكن منه لكن تعلق بعدمه علم الله وارادته والاولى
لا يجوز ولا يقع اتفاقا والثانية لا يقع اتفاقا ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة
والثالثة يجوز ويقع تكليفه اتفاقا والثانية لا يقع بالاتفاق فهذا توجيه
ما قيل تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري ومن لا يقول به لا بد ان
[illegible] الى الامكان من العبد في نفسه [illegible] بين القدرة [illegible]
[illegible] على الفعل عنده فيكون مما لا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بحث

لانه

لانه يستلزم كونه ظالما وهو كذلك لا يقول به فقوله ما يمتنع في نفسه
كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم وقوله او يمكن في نفسه ولا يمكن
من العبد عادة كخلق الاجسام وحمل الجبل والتطير الى السماء وقوله ما يمكن
منه اي يمكن من العبد عادة كايمان الكافر وطاعة العاصي وقوله فالاولى مما لا
يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا والحق ان هذه المرتبة جائزة عند البعض كما ذكر
في شرح المواقف ثم ان لفظ التكليف [illegible] والاصح ان يقال و
الاولى لا يجوز ولا يقع اتفاقا وقوله والثانية لا يقع اتفاقا لقوله تعالى
لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويدل على عدم وقوعها الاستقراء ايضا
على ما قالوا وقوله تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري وما قال ان الفعل
مما يمتنع لتعلق علم الله تعالى بعدمه او [illegible] لتعلق ارادته [illegible] فان
مثل هذا الفعل لا تتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة مع
الفعل [illegible] فلا تتعلق بالضدين بل بالفعل واحد من الضدين [illegible]
تتعلق به حال وجوده عنده والتكليف بهذا جائز وواقع اجماعا على
ما ذكره في شرح المواقف وقوله ومن لا يقول به اي ومن لا يقول بان تكليف
ما لا يطاق واقع الا بعد المرتبة الثانية من مراتب ما لا يطاق وهو لا يقول
بان الاشعري لا يقول بان ايمان المؤمن وكفر الكافر وفسق الفاسق ما لا يطاق
واما ايمان الكافر وطاعة العاصي مما لا يطاق كما عرفت قوله ثم عدم التكليف
بما ليس في الوسع اما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه [illegible] قوله واما
النزاع في الجواز [illegible]

يقال ان ابا لهب مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عم في جميع ما علم مجيئه به من جملته
انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في ان لا يصدقه وان يذعن بما وجد في نفسه
فانه مستحيل قطعاً في نفسه التكليف بالمرتبة الاولى فضلاً عن الجواز وفيه
بحث لانه يجوز ان لا يلحق الادراك العلم بالعلم فلا يجد في نفسه فلا فيه هو خلاف
العادة فيكون من المرتبة الوسطى الذي كثير ما وقع بالشبهة هو ان الحال
اوهام بخصوصها انه لا يؤمن واما تكليفه باذعان ما علم اليه ذكر للخصوص ...
واما قبل الوصول قالوا يجب هو الايمان الاجمالي او الايمان هو التصديق
اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا استحالة في الايمان الاجمالي
وقد يجاب ايضا بانه يجوز ان يكون الايمان في حقه هو التصديق بما عداه ولا يخفى بعده
وفيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص عند علمه فقوله واما النزاع في الجواز
فان النزاع بيننا وبين المعتزلة انما كان في جواز التكليف بما يمكن في نفسه
ولا يمكن في العبد بخلاف التكليف بما يمتنع في نفسه فلا نزاع بيننا وبينهم في
عدم جوازه وقوله ولكن ان ما قدمنا على الاطلاق الى حيث يتناول المرتبتين
الاوليين على الاطلاق وقوله لانه لا يستلزم الشمول يعني ان اقدمهما على الا
طلاق لا يستلزم شمولهما لجميع افرادهما فلا يلزم الخ قوله واما النزاع في الجواز
شاملا لهما معا بل يكفي فيهما اختصاصه باحدهما وهو المرتبة الوسطى او الوفق
انهما اقدما على الاطلاق لا على العموم والشمول وقوله من جملته انه لا يؤمن او
من جملة ما علم مجيئه به ان ابا لهب لا يؤمن فقد كلف ابو لهب بان يصدق النبي
في الخبر وهو ان ابا لهب لا يصدق النبي عم ثم ان ابا لهب اذا كان مصدقا

نفيرية

تصديقا مستمرا لانه هو مكلف بتصديق عم ضرورة ووجدانا فلا يمكن في التصديق
بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون على التقدير
موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدق ولا نكران هذا الايمان المشتمل على
ما ذكر لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة هذا لما
هذا ما هو في شرح المواقف وقوله لا يجوز ان لا يلحق الى العلم هذا ما ... الخ
الوجدانية فاذا قال ثم هو خلاف العادة ينبغي ان يكون من المرتبة الوسطى
وقوله الذي كثير ما وقع الاشكال وتحقيقه ان الايمان هو التصديق هو
التصديق الاجمالي اي لما جاء به فهو صحيح وليس في هذا التصديق الاجمالي
ابي لهب استحالة واما التصديق التفصيلي فهو ... لو ... هذا الخبر
ومستلزم للجمع بين النقيضين فهو المحال ومن الاول كذا في شرح المواقف
وانت خبير بان المقصود منهما هو الالزام على المعتزلة ولا اشكال ان قوله
ابو لهب لا يؤمن كان بحيث يمكن ان يعلم مجيئه فيلزم جواز التكليف على ابي
لهب بالجمع بين النقيضين وقوله في حقه اي في حق ابي لهب وقوله بما عداه
اي بما عدا انه لا يؤمن قوله وتقديره انه لو كان جائزا الوقوع هذا الزم
لزم ان لا يجوز تكليف امثال ابي لهب بالايمان لما اخبر عنهم بانهم لا يؤمنون
مع انه صح بل وقع ... وانت خبير بان هذا النقض كان مندرجا
فيما بعد ... قول الشارح او اخبار بعدم ... ولا ... او قبل
وذكر ما هو مندرج فيه ... ذكر الشارح فيما بعد ... ايضا حيث
قال و ... الالزام فالشارح والاولى ان لا يقيد بالتكليف بما يمكن

ان يقال ان قوله كلية بمعنى مخلوق ولا نزاع في مخلوقية الفعل المتولد وان النزاع
في انها مستندة الى الله تعالى او الى العبد فاصحابنا يقولون لا صنع للعبد في هذه
المخلوقية لا خلقا ولا كسبا والمعتزلة ينكرون ذلك قوله فلا معنى لكونه اكتسابيا لبس
تابعا لمحل القدرة مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات
تباين حالنا بالنسبة الى المتولدات دعينا فلا اكتساب في جميع المتولدات [illegible]
نقول مع انا نعلم بالضرورة اه اشارة الى جواب ما قيل هذا منقوض بالالم
الحاصل بضرب الانسان يده على حجر عظيم لحصول تبعية الالم مع ان هذا الالم حاصل
في محل القدرة وهو اليد فينبغي ان يكون للعبد صنع في اكتساب هذا الالم مثل
ما اذا ضرب يده على انسان آخر لحصول الالم في ذلك الانسان لان هذا الالم
الكاسب ليس في محل القدرة فينبغي ان لا يكون للعبد صنع في اكتسابه فاجاب
بان لا فرق بين الالمين بالضرورة ولا اكتساب في الكل فعلا فلا اكتساب
في الاول ايضا وقد ذهب ضرار وحفص من المعتزلة الى ان ما كان من
المتولدات في محل قدرة الفاعل فهو واقع منه على وفق اختياره فهو ايضا
من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالالم واللذات
ولهذا لا يتمكن العبد [illegible] يرد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة
السبب وبعده لا ينافي كونه مكتسبا بواسطة السبب كان صرف الارادة و
القدرة الى الفعل المباشر يوجب ثبوت التمكن من تركه [illegible] ويمكن ان يقال
ان كلام الشارح مبني على الافعال المباشرة الممتد زمانها فانك تقدر
على دفع امتداد هذا الالم في ذلك الزمان بخلاف ما اذا فرضت فرضا

ممتدا

ممتدا زمانه فانك اذا اردت تركه مباشرة هذا الضرب الممتد زمانه فانك
قادر على ترك امتداده وكذا الطعام في المشي الممتد زمانه فانك متى اردت
ترك امتداده تركته اذا عرفت هذا يظهر لك انه لا اكتساب للعبد في المتولدات
الممتد زمانها اذ هي ليست في محله كما عرفت وكذا لا يتمكن العبد من ترك
امتداده كما عرفت ايضا بخلاف افعال الاختيارية الممتدة زمانها فانها
قائمة بمحل القدرة مع ان العبد يتمكن من تركها حين شاء وقس على هذا المتولدات
الغير الممتدة او لا يكتسب بالفعل اي الوقت المقدر لموته ولو لم يقتل
جاز ان يموت في هذا الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا
بالموت بدل القتل هذا لا يصح فنقول اي الوقت المقدر لموته بخلاف المعتزلة
عند اهل الحق ميت في الوقت الذي قدره الله تعالى له ويعلم ان الموت ميت
وقوله ولا بالموت بدل القتل اي لو لم يثبت بهذا القتل المخصوص لي ان يجوز
بدون قتل ما اصلا وان الموت بقتل آخر غير ذلك القتل المخصوص قوله
قد قطع عليه الاجل لم يوصل اليه فانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي
علم الله تعالى موته فيه لولا القتل فهم يقطعون بامتداد العمر لولا القتل وما قيل
النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان بطل فيه الحياة قطعا من غير
تقدم ولا تأخر فلا يتحقق ذكره في المقتول المعلوم في وقته ان قتل
مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو اجل له كذا في شرح المواقف
هذا لا يصح فنقول اي لم يوصل اليه معناه ان القاتل لم يوصل المقتول الى
الاجل الذي يكون هذا التقرير مبنيا على ان يكون عبارة الشرح هكذا

ان القاتل قد قطع عليه الاجل والمراد بالمقتول هو النسبة الاولى ذكر في
شرح المقاصد زعم كثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل
لمات البتة في ذلك الوقت وقوله فهم يقولون اي يحكمون حكمًا قطعيًا بالقطع
المذكور دهما عند القطع المذكور سابقا وقوله فلا يتحقق ذكر ان الى ان
يتحقق في حق المقتول الزمان الذي تبطل فيه الحيوة قطعًا من غير تقدم
ولا تأخر ثم ان هذا التحقيق على وجهين احدهما انه لو لم يقتل لمات البتة
في ذلك الزمان وهو مذهب ابو الهذيل والثاني انه لو لم يقتل لجاز ان
يموت في ذلك الزمان وان لا يموت وهو مذهب اصحابنا كما عرفت وقوله
كذا في شرح المقاصد قال في شرح المقاصد فان قيل اذا كان الاجل زمان
بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيل
بطلان الحيوة بان لا يترتب على قطع الحياة لم يكن المقتول ميتا باجله
قطعا من غير تصور خلاف فما بال الخلاف لفظي على ما يراه الاستاذ وكثير
من المحققين قلت المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث
لا محيص عنه ولا يتقدم ولا يتأخر ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق
المقتول مثل ذلك الزمان المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فلا
وقت هو اجل له يتنهي لعلامه ومقصوده الاشارة الى ان النزاع ههنا
معنوي لا لفظي والمراد بالاجل المضاف هو المضاف في الحديث قوله اذا جاء
اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ان قلت لا يتصور الاستقدام عند
مجيئه فلا فائدة في نفيه قلت قوله تعالى ولا يستقدمون عطف الجملة

الشرطية

الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرط قوله عند مجيئه اي مجيء
اجلهم وقوله في نفيه اي نفي الاستقدام اذ الاولى ان يقال اذا جاء اجلهم لا
يستقدمون على اجلهم وقوله بالشرط اي لا يتقيد قوله تعالى لا يستقدمون
بالشرط المذكور وهو قوله تعالى اذا جاء اجلهم وقال بعض الافاضل انما لم
يعطفه على الجزاء فيحصل مجموع المعطوف والمعطوف عليه كناية عن معنى انهم
لا يستطيعون تغيير الاجل اصلا وانت خبير بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء
وحده بدون ذكر قوله تعالى ولا يستقدمون فالحق انه معطوف على مجموع الجملة
الشرطية على ما هو المشهور قوله واحتجت المعتزلة قالوا المسئلة بديهية
والمذكور في معرض الاحتجاج تنبيه والجزاء فيكون في صورة الاحتجاج فسميت
لفظ الحجة لهذا قوله قالوا المسئلة بديهية يعني ان مسئلة كون
تولد موت المقتول من فعل القاتل بديهية لولا القتل ضرورة كما ان حصول
الضرورة في تولد سائر المتولدات واعلم ان من ادعى الضرورة من المعتزلة هو
ابو الحسين ومن تابعه واما الجمهور منهم فهم كانوا يقولون بان المسئلة
استدلالية على ما ذكره في شرح المواقف في ذكر الكعبي من قولهم احتجت المعتزلة
انما يتمشى على ما ذهب اليه الجمهور من المعتزلة فعلى هذا الاجابة ان يطلق لفظ الاحتجاج
مجازا عن معنى التنبيه قوله والجواب عن الاول برد عليه انه لا يوافق تحرير محل
النزاع ويقوى بتعدد الاجل بل الجواب انا ننكر الاحاديث اخبار آحاد فلا
تعارض الآيات القطعية او المدلول الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال
ذكر الفتى عمره الثاني قوله لا يوافق تحرير محل النزاع وهو ان

بحال ان الاجل زمان بطلان الحيوة فقط من غير تقدم ولا تأخر فلو ان
عبدا وبغيره على تقدير ترك الطاعة وسبعين على تقدير فعل الطاعة
ثم تقدم الاجل على تقدير الاول وتأخر الاجل على التقدير الثاني ويلزم ايضا
ان يكون له اجلان وكلاهما مذهبنا وانت خبير بان الذي قدر الله موته فيه
هو زمان انتهاء السبعين ولا تقدم ولا تأخر هناك واما زمان انتهاء
الاربعين فليس كذلك اجلا قدر الله موته فيه لا عبرة بمثل هذه الاجل التي هي
ان لو اعتبر مثل هذا الاجل لزم ان يكون له اي الاجل في كل ساعة الى آخر العمر
من غير تقدم ولا تأخر فظهر انه لا تعدد في الاجل بخلاف الاجل للمقتول عند
المعتزلة فانه اجل قدره الله تعالى للمقتول عندهم فكان هذا الاجل قبيح
حقيقة لكن للمخ انه قد يعتبر بتقدم القتل عليه في زعمهم وقوله اخبار احاد
يعني تلك الاحاد ويشهد بها المعنى بل يحمل عليها جمعا بين الادلة ان
الصدقة ترد البلاء وتزيد العمر وان صلة الرحم تزيد في العمر ودفعه
ينقص عمره وقوله الايات القاطعة مثل قوله تعالى [illegible] اذا جاء اجلها وما
بينا ضرورة وقوله تعالى للمعتزلة ان بقية افعال المقتول تبطل حيوته بالاجل
القتل زعم الكعبي ان المقتول ليس بميت لانه لم يمت بالاجل بالا
يكون على وجه التنازع على ما يشعر به قوله تعالى افان مات او قتل الآية لكن لا فساد في
ان المعنى عندنا انه وان مجرد بطلان الحيوة موت هذا ما نقله من شرح
للمواقف ان للحيوان اجلا طبيعيا مقدرا هو في الانسان ان يبلغ
سنة الى مائة وعشرين سنة وقوله الاجال الا ترى جاهلية السبب لا

اي بحيث

لا تعدد ولا الخلو من الاعراض والآفات كذا في شرح المقاصد قوله تعالى افرغهم
الذهن اي افنطعهم والتناولهم كذا في الصحاح اقطعهم من اهلهم نباطه
ان يتناول وهو مشهور في العرف وقد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان
ما ينتفع به بالتغذي او غيره فعلى هذا يكون الحرام رزقا وفيه بعد لا يخفى
ويجوز ان يأكل شخص رزق غيره ويوافقه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون
وقد يعتبر اطلاق الرزق على المنتفع لكونه بصدده هذا كلامه فقوله
اي بمنى والمشروب كما يتناول المأكول وقوله وقد يفسر الرزق في شرح المواقف
ان مذهب الاشاعرة هو ان الرزق ما ينتفع به حي سواء كان بالتغذي او
بغيره مباحا كان او حراما قال الآمدي والتعويل على هذا التفسير وقوله وفيه
بعد لا يخفى اي بحسب العرف اطلاق الرزق على العواري وانت خبير بانه يجوز ان يقال
ان فلانا رزقه الله العواري ويكون ان العواري الانتفاع يجوز في حصول
معنى الرزق كما في الاطعمة المباحة بدون التمليك فان اكل الطعام المباح
رزقا ان رزقه وقوله يجوز ان يأكل الشخص رزق غيره هذا يجوز هنا
سبب في هذا الموضع وانما موضعه اللائق ما سبق من قوله ولا يتصور
ان لا يأكل الانسان رزقه اقال الشيخ في شرح المواقف وربما قال بعضهم
الرزق هو كل ما يتغذى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غيره فان قيل
فيتصور الانفاق من الرزق بهذا المعنى وقد قال الله تعالى ومما رزقناهم
ينفقون اجيب بان الاطلاق على المنفق مجاز عندنا صاحب هذا التفسير
لانه بصدده انتهى كلامه ان لان هذا المنفق بصدد ان يكون رزقا

الرزق م

قبل الاتفاق . مملوك بالملك اي لكن المراد به المملوك المجعول ملكا بحيث الاذن في
التصرف الشرعي ولا يخلو عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في معنى الرزق
الرزق عندهم ايضا كما سيجيء ان شاء الله تعالى في يندفع بملاحظة الحيثية في الملم
دفن بره اذا الملها وفي بعض الكتب ان الحرام ليست بملك عند المعتزلة فانه في
ذكر باذنهما هذا كلامه فقوله يندفع بملاحظة الحيثية في المملوك فان الحرام
وان كان في الاطلاق ولكنه ليس ملكا من حيث هو مجعول وكذا الكلام في الخنزير
وقوله فالرزق لا للمعتزلة ان يقولوا ان في الملم وضربه ليس ملكا فانتم
النقض الوارد عليهما على تفسيرهم بانه مملوك بالملك اي لكن [illegible] اي الا بالملك
الرزق [illegible] فان نحو قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها يقتضي
ان يكون لكل دابة مرزوقة هذا كلامه واما قال كما بعد قوله تعالى ان [illegible] الا
المعتزلة ان يقولوا ان تسمية ما يأكله الدواب رزقا مبني على تشبيهه بما هو
مملوك الانسان فيأكله فيكون لفظ الرزق مجازا فيما يأكله الدواب فعلى هذا لا
يلزم ان يكون لكل دابة رزق حقيقة وانت خبير بان هذا [illegible] خلاف
الظاهر المتعارف فلا يصح ارتكابه من غير ضرورة قال في شرح المقاصد وتفسيره
بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب بل العبيد
والاماء ايضا قوله ان من اكل الحرام طول عمره [illegible] تعالى فقد ساق الكلام
من المباحات الا انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل
حلالا ولا حراما هذا كلامه وهو بعينه مذكور في شرح المقاصد فان النقض
هو ان يقال ان من مات ولم يأكل حراما ولا حلالا لم يرزقه الله تعالى وهو باطل

لقوله

لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فجوابكم جوابنا كما هو مذكور
في شرح المقاصد ولعلك [illegible] ان قلت ان [illegible] اجابوا بان من مات
ولم يأكل حلالا ولا حراما كان منتفعا في [illegible] بالغذاء الحاصل في الرحم فيكون
مرزوقا فان للمعتزلة ان يجيبوا بان من اكل الحرام طول عمره كذلك [illegible]
فيكون [illegible] رزقه الله تعالى والاولى ما ذكره في شرح المواقف وهو ان [illegible]
يقال فيلزمهم ان من اكل الحرام طول عمره [illegible] لم يرزقه وهو خلاف
الاجماع لما [illegible] من الامة قبل ظهور المعتزلة قوله لا معنى لتعلق ذكر
اي لا معنى لان يقال مثلا الله تعالى يهدي من يشاء [illegible] من يشاء [illegible]
على اهل المعتزلة فانهم كانوا يقولون بالحسن والقبح العقليين وكذا لا
معنى لانه تعالى [illegible] يبين طريق الحق لمن يشاء وذكر لان بيان طريق الحق
عام لجميع العباد فلا معنى لتقييده بمشيئة الله تعالى وقوله [illegible]
الاضلال [illegible] بان الاضلال وجدان العبد ضالا كان يقولوا ان
الهداية وجدان العبد مهتديا فلا يفوت مقابلة الاضلال للهداية
فيكون المعنى على زعم هذا القائل الله تعالى يجد من يشاء ضالا ويجد من يشاء
مهتديا هذا كلامه ومثل هذا فلم يعتد به مجازا وكذا قوله تعالى واما
ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ويحتمل ان يراد [illegible] الله اعلم
واما ثمود [illegible] الهدى فذكروا وارتدوا [illegible] في اول الاية
[illegible] قوله [illegible] ومثل هذا فلم يعتد [illegible] ذكره في شرحه وقد
يستعمل الهداية بمعنى الدعوة الى الحق كما في قوله تعالى [illegible] صراط مستقيم [illegible]

هذا كلامه وهو مبطل لقوله ليس وايضا ان لم يكن مختلفة في الهداية وبيان الطريق

مع اللطف وايضا فيه فوات قاعدة المطاوعة فان مطاوع هدى هو الا

هتداء وهو لازم للبيان وايضا يقال في مقام الذم فلان مهدى ولا يمدح

الا بالمقصود وما يقال ان الاستعداد التام فضيلة لا يليق الايداع

عليها في موضع لان التمكن مع عدم المقصود ينقص بذم عليها كذا قيل

وفيه بحث لان التمكن في نفسه فضيلة والذمة من عدم الحصول ونظيره ان العلم

بلا عمل مذموم مع انه في نفسه من الفضيلة بل بالتقديم والخبر في [illegible] التبليغ

مع التمكن عام للطائفة بما سبق قولهم فلان مهدى لكن هذا وجه اخر الناس

المختلف في الهداية اى يعنى ان ما ذكره المعتزلة باطل لاجماع الامة على اختلاف

الناس في الهداية فبعضهم مهدى وبعضهم ليس بمهدى والدعوة عامة لجميع

الامة لا اختلاف فيها فلا يصح تاويل الهداية بالدعوة على ما ذكره في شرح

المواقف قوله وفيه فوات قاعدة المطاوعة فان قاعدة المطاوعة هو لزوم

مطاوع الفعل المتعدى بحيث لا ينفك هو عنه كلزوم الانكسار للكسر

والاهتداء للهداية فلو كانت الهداية بمعنى مطلق الاهتداء كان الاهتداء

لازما للهداية ولو كان بمعنى بيان طريق الصواب لم يكن الاهتداء لازما

للهداية اولا يقال لمن علم العالم بطريق الصواب هو مهتد بل هو ضال

وقوله ولا يمدح الا بالمقصود الا بحصول الاهتداء ذكره في شرح المواقف

الكونه مستدبا من صفات المدح يمدح به في المقام دون كونه مدعوا

فلا يمدح الرجل بكونه مدعوا الى الايمان والطاعة فلا يصح حمل الهداية

على الدعوة

على الدعوة الى الايمان والطاعة وقوله وما يقال ان الاستعداد التام فضيلة

هذا اشارة الى منع قوله ولا يمدح الا بالمقصود بان لا نسلم ان لا يمدح الا بالمقصود

في حقيقة بيان طريق الصواب يحصل الاستعداد التام للاهتداء وهذا

الاستعداد فضيلة يمدح عليها وقوله ينقص به اى يعيب في المقام التعقيب

العيب وقوله لان التمكن في نفسه فضيلة وانت خبير بان هذا التمكن بمنزلة الالة

لحصول الاهتداء فكيف في مقام المدح ان يقال فلان مهدى بدون حصول

الاهتداء والذي هو في ذكر التمكن والاستعداد ثم كمال ان يقال فلان

متمكن او يقال مستعد لكن الكلام هاهنا في ان يقال فلان مهدى وقوله

سبق قولهم فلان مهدى كون التمكن عاما يمنع ان يتبادر من ان مهدى و

اهل مراده فلا يناسب قولهم فلان مهدى وفلان اخر غير مهدى اذ التمكن

عام للكل هذا وجه وهو وجه اختلاف الناس في الهداية كما عرفت

انفا قوله ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي ولقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم اذا

الطلب يستدعى عدم المطلوب ويرد على هذا انه يناقض التفسير بالطلب ايضا

مع ما لا يخفى واعلم ان الغرض في امثال هذا المقام من ذكر النصوص

المقابلة وحمل بعضها على البعض سؤالات في الطريق وفيه تثبيت للفهم

بالبعض والتنبيه على امثال المعارضة بالمثل فتنبه وكن على بصيرة

هذا كلامه فقوله اذ الطلب يستدعى عدم المطلوب يعنى ان قوله عليه السلام

اهد قومي لا يراد به طلب البيان اذ الطلب يستدعى عدم المطلوب والبيان

حاصل قبل الطلب فلا يصح طلبه وكذا الكلام في قوله تعالى اهدنا الصراط

المستقيم

لا يراد به طلب بيان الطريق اذ هو حاصل قبل الطلب وقوله بيان في التفسير بالطلب ايضا وذكر
لان الاهتداء لكن مخلوق وحاصلا فيه فاذا طلبنا الاهتداء لكن طلبنا تحصيل الحاصل
وانه محال قطعا وللقائل ان يقول ان المراد منه طلب الدوام على الاهتداء والثبات عليه
على ما ذكر في كتب الكلام واما طلب الدوام والثبات على بيان هو طريق فهو طلب دوام التكليف
لكن طلب التكليف غير معقول فضلا عن طلب دوامه فان الكثير لم يرتب ذلك وتبعا
تلوه في الافعال المتعلقة بها فكيف يليق بطلب التكليف بالدوام على ذكر التكليف
وقوله ان الغرض في امثال هذا المقام دوالها على ان امثال ذلك بعدها راجعة الى
خلق الايمان والاهتداء والكفر والضلال بالله على ما لا فادتها على ما بينا للحقيقة
وبناء ايضا على ما مر انه لكن مولانا وهو ظاهر للمعتزلة بناء على اصلها الفاسدة
انه لكان لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والعقاب والذم فحملوا
الهداية والضلال ونحوهما على خلاف الظاهر كما مر وقد عرفت بطلان ذلك قوله
والمشهور ان الهداية ويمكن ان يقال مراد الشارح بيان الحقيقة الشرعية المرادة في
المطلب السمعي كما ان مراد المشهور بين العلم هو معناها المنقول او العرفي ولهذا قال
[illegible] فقوله والمشهور ان الهداية ان حمل معطوفة على ما سبقه من قوله ثم المذكور
في كلام المشايخ ومقصوده ان مراد هذا ما هو المراد ويتبين مما تقتبس من بيان الهداية
وقوله المراد في المطلب السمعيات الشرعية الاولى ان يقال المراد في الغالب في السمعيات
ان مراد الكلام في الهداية المذكورة في القرآن والحديث كما عرفت دون الهداية
المذكورة في كلام المشايخ ثم ان الالفاظ المذكورة في القرآن والحديث قد يكون حقيقة
شرعية كالصلوة والايمان والهداية بمعنى خلق الاهتداء وقد يكون حقيقة لغوية

او عرفية ومعروفة وقد يكون مجازا لغويا او عرفيا على ما علم في علم التفسير واصول الفقه
وعلم الكلام والله اعلم قوله والا لما خلق الكافر الفقير او لا صلح عدم خلقه ثم اماتته
او سلب عقله قبل التكليف فان قلت بل الاصلح الوجود والتكليف والتعريض للنعيم
المقيم قلت فلم لم يفعل ذلك فيمن مات طفلا هذا وان اعتبر ما بين علم الكلام على ما قرر
في صدر الكتاب في الالزام [illegible] فقوله ثم اماتته اي ثم الاصلح اماتته قبل التكليف
والتعريض للنعيم الدائم لكونه على المعتزلين فلما لم يفعل ذلك لمن مات طفلا ولم
لم يكن التكليف والتعريض لكونه على المعتزلين اصلح له ولهذا تمسك الشيخ
الاشعري رحمه الله في رجوعه عن مذهبه فانه قيل علم الكلام في الغفلة انه كان يمكن
وافضل غيره فامانة لمصلحة الغير فلما تكليف لم يمت فرعون وهامان ونمرود
وغيرهم من القادرين المضلين العالم الاكيف لم يكن منهم الاصلح عن الاعراض
له لا بل لمصلحة الغير بزعمه وظني انتهى كلامه وقد قرر في صدر الكتاب ان هذا الالزام
لا يرد على معتزلة بغداد فانهم قالوا الوجوب الاصلح في الحكمة والتدبير بمعنى
مرادهم ان اقصى ما يمكن به العبد من كفه بالملهم واجب عليه تعالى وقد ركز
ذلك حيث اعطاء القدرة والعقل ابداء بارسال الانبياء لم يبق بيان طريق الحق فلم
يبق تحت قدرته الا شيء على الهداية وهو نافي التكليف قوله وما كان منه
على العباد فانهم قالوا انه ترك الاصلح الواجب والتدبير المفضي للجور وسفه فلزوم الجور وفي
جعل يتعلق قدرة الله تعالى بالترك مستحيلا ابدا ولا منة في ذلك الفعل ولا مدح
للطلبة على ما لا يخفى لا يقال الا بشيء للمنه ويبطله على ولده في نفقته ثم عاد
بعد ما مع انه لا اختيار له في نفقته بل لا يقول لا منة في نفقته الجليلة

يلزم افعال الاختيارية المنبعثة عنها ان وجدت فقوله ولكن معنى
السفه والقبح العقلي والنقص لم يذكره وقوله جعل فعل ما عطف على محل الرفع على انه
خبر المبتدا وهو قوله فلزوم العجز وقوله ولا منة في مثل ذلك المنة هي ان يعد
ما احسن به على من احسن اليه على ما ذكر في تفسير القاضي ولان ذلك الفعل اذا كان واجبا
عليه تعالى والترك مستحيلا فلا يبقى له المنة في ذلك الفعل لكونه مؤديا للواجب عليه في
كون تركه لازما عليه وقوله الاب مشفق لشوب هذا اشارة الى النقض
اجمالي حاصله ان الاب يمن على ولده بسبب شفقته وهو مجبول الشفقة طبعا وعقلا
مع ان الاب لا اختيار له في الشفقة وقوله عنها اي عن الشفقة وقوله ان وجدت
اي ان وجدت تلك الافعال الاختيارية من الاب واما نفس الشفقة فمنها المنة
الله تعالى لا للاب قوله وجوابه ان منه ما يكون حاصله ان الاصلح للمستوجب
احد بل هو محض حق الله تعالى وقد ثبت انه كريم حكيم عليم فتركه لا يليق بالحكمة البتة
فلا يجب رعايته الخ هذا الجواب فقوله فتركه اي ترك الاصلح وقوله رعايته اي رعاية
الاصلح وقوله قال الزمخشري يعني ما ذكر انه من المعتزلة وقوله ان تغفر لهم
هذا مقول قال وقوله ولا دلالة في كلامه ولقائل ان يقول ليس مراده ذكر القائل
الا في كلام الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة اصلح كما زعم بل مراده ذكر عنوان
ان الزمخشري يجوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة ترك الواجب حيث جوز ترك
عقاب الكافر اذا اقتضت الحكمة ترك عقاب الكافر فيعلم من ذلك ان الزمخشري يجوز
ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة ترك الاصلح اذ لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما
ترك الواجب فافهم وقوله ولو سلم فمنع لكلامه ولو سلم ان عدم المغفرة اصلح



وقوله على ذلك التقدير الخ يعني تقدير مغفرة الكفار فان مغفرة الكفار
عند المعتزلة وعلى تقديره وقوع هذا الخ يكون المغفرة اصلح فان الخلف يلزم
على ما هو المشهور وقوله ولو سلم فالتجويز الخ اي ولو سلم ان المغفرة ليست اصلح
على ذلك التقدير الخ تجويز مغفرة الكفار لا ينافي الحكمة فذكر التجويز لان المعلق
بالمحال جائز ان يكون محالا وقوله ولو سلم فالكلام الخ اي ولو سلم ان تجويز مغفرة الكفار
ينافي الحكمة فذكر التجويز صحيح ان ذكر التجويز لا يكون محالا فالكلام مع جمهور
المعتزلة دون الزمخشري وهم مظاهرة بتجويز الزمخشري وقوله وههنا
بحث هذا اعتراض على ما اجاب الشارح من قوله وجوابه ان منه ما يكون حق الخ
والمذهب الا مذهبا صحابيا وقوله نفي الوجوب في الخصوصيات من الاصلح للعبد
والعقاب للكافر مثلا فانهما عندهما لا يجب الا لحكمة تعالى لجواز ان يكون
مقتضى الحكمة تركهما ثم ان عدم وجوب خصوصيتهما عليه تعالى لا ينافي
وجوب رعاية مطلق الحكمة عليه تعالى قال بعض الافاضل ان جواب الشارح
ليس مبنيا على اصلاحهما حتى يرد عليه البحث المذكور بل جواب الشارح فينبغي
ان يكون الزاما على المعتزلة القائلين بوجوب رعاية الاصلح في والحق
ان يقال ان ترك ما فيه الحكمة لا يكون بخلا ولا سفها ولا جهلا فان رعاية الحكمة
حق تعالى قد فعلها كرما او عدلا فان تركها فعدمه لا يلزم عليه
شيء من القبائح والنقصان تعالى عن ذلك علوا كبيرا قوله ثم ليت شعري ما معنى
معنى اقتضاء الحكمة مع القدرة على تركه وهذا عند الوجوه بين الذين
وجوابه انهم جعلوا الاخلال بالحكمة سفها مستحيلا على الله تعالى فلزم الخ الترك

متحيل وان صح بانتظار الاداته ومثلها هو مذهب الفلاسفة ايضا [illegible] فقوله ابطلها
ان ابطلها اي مع حيث قال او ليس معنا الاستحقاق تارك الذم والعقاب اه وقوله
جعلوا الاضلال بالحكمة نقصا ان قيل انهم جعلوا ترك الاضلال نقصا في الفعل
لا نقصا بالذات اي في صفة من صفاته مثلا النقص في الفعل لا يستلزم عليه
تعالى فلا يلزم سبحانه ترك الاصلح ولا يلزم وجوب شيء عليه تعالى وقوله ولهذا انه يكون
هذا مذهب الفلاسفة افلا المتأخرون من المعتزلة الا فيما هو مذهب اهل السنة
وهو الوجوب بمعنى انه تعالى يفعل البتة وهذا بالحقيقة ليس قولا بالوجوب عليه تعالى فان
علم هذا الاستحقاق فالوجوب كان الاولى قوله الاستحقاق تارك الذم والعقاب فان
علم هذا الاستحقاق فالوجوب شرعي والا فعقلي وقال بعض المعتزلة بالوجوب
عليه تعالى بمعنى استحقاق تارك الذم عند العقل فيكون وجوبا عقليا هذا الكلام
منقوله والا فعقلي الوجوب العقلي باطل عند اهل السنة الا انه ذكرهما ليتناول
مذهب المعتزلة اذ في هذا التعميم مبالغة في ابطال معنى عليه تعالى مطلقا وقوله تارك
الذم ان هذا الاستحقاق اما ان يوجب نقصا في ذاته تعالى او في صفة من صفاته
يلزمهم الميل الى الفلسفة كما عرفت الا فلا وجوب اصلا [illegible] وهو ظاهر ولا يصح
للذم لانه تعالى الحاكم على الاطلاق وللعقاب بالاتفاق اذ لا يتصور في حقه
تعالى هذا الكلام فقوله لانه الحاكم فان قالت المعتزلة انه كونه تعالى ما لا يصح
الاطلاق لا يمنع استحقاق الذم على ترك الواجب بل استحقاق الذم اما ان
يوجب نقصا في ذاته او في صفة من صفاته فهذا يؤدي الى مذهب الفلاسفة
واما ان لا يوجب نقصا اصلا فالقول بالاستحقاق مجرد تسمية معنى له اصلا وقوله

ولا

بحث عذاب القبر

او لا يتصور في حقه تعالى ان لا يتصور العقاب في شأنه تعالى [illegible] لانها امور ممكنة
اخبر بها الصادق وهي اما قيد بالامكان او لان النقل الوارد في المتشابهات العقلية
يجب تأويله لتقدم العقل على النقل فان قوله تعالى الرحمن على العرش استوى يدل ظاهره
على الجلوس الحاكم على الدلالة يجب تأويله بالاستيلاء وقوله هذا الكلام وقوله امور ممكنة
اي ان الدليل الذي اورده الخصم على امتناعها ليس بالغا الى مرتبة اليقين بل هو
مغالطة وقد تشبه في صورة الدليل وقد عرفت فيما سبق ان المراد بالممكن هو ما
لا يدل الدليل القطعي على امتناعه وقوله لتقدم العقل على النقل لان النقل
موقوف على اثبات الصانع واثبات النبوة وهما موقوفان على العقل وقوله
على الجلوس اي على التمكن سواء كان التمكن بالجلوس او بغيره وقوله بالاستيلاء فمعنى
قوله تعالى على العرش استوى اي قصد اليه وبلغ غاية في الاحكام والاتقان وقوله
ونحوه مثل ان يكون ذلك كناية عن كمال السلطنة كما يقال جلس فلان على السرير
اي اذا صار سلطانا فعلى هذا يكون قوله تعالى على العرش استوى من قبيل
المجاز المتفرع على الكناية قوله النار يعرضون عليها عرضهم على النار احراقهم بها
من قولهم عرض الاسارى على السيف اي قتلوا وقوله ويوم القيامة دليل على ان
العرض قبل ذلك اليوم هذا الكلام واعلم ان في الاية الكريمة مبالغتين احديهما
سلوك طريق الكناية فان العرض كناية عن الاحراق وقد تبين في علم البيان ان الكناية
ابلغ من التصريح اذ اثبات معنى ببينة والثانية سلوك طريق القلب والا فحق
ان يقال النار يعرضون عليها لكن في سلوك طريق مبالغة ليست في اصله مع
ما قالوا وقال في شرح المفتاح [illegible] اثبات كقوله تعالى آل فرعون النار [illegible]

يعرضون عليها غدوا وعشيا اي قبل القيمة وذكر في القبر بدليل قوله ويوم تقوم الساعة
ادخلوا آل فرعون اشد العذاب قوله اغرقوا فادخلوا نارا وجه الاستدلال
ان الفاء للتعقيب من غير تراخ هذا الحديث وايضا قوله ادخلوا بصيغة الماضي
يدل ولا فائدة في ان دخولهم النار كان قبل الهلاك بعد النبي م فيكون في القبر
ويدل على ما ذكرنا انه لو قيل واو ادخلوا نارا بالواو او بدون الفاء لما دل على ما ذكرنا
ايضا قال الشارح وقال عليه السلام يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب
القبر اي نزلت هذه الآية في شان عذاب القبر يعني ان الدليل يعم المؤمنين وبعض
الكافرين في القبر قوله والظرف لقوله يثبت من حيث المعنى اي يثبت ... منهم
اذا قيل له من ربك وما دينك فيقول ... فيكون القول الثابت هو قول ربي الله
وديني الاسلام ونبيي محمد قوله ع ولا عبرة لما ... وقد جوز بعضهم تعذيب غير الحي وكل
انه سفسطة واما تعذيب الاطفال ... في بطن الام فقد ... الامهات
كرامة في الموت ... البدن فانها ثابتة ... هذا لا يدع
فقوله ولا شك انه سفسطة كيف يكون سفسطة وقد روي مشهورا ان بعض الاشجار
قد تكلم وصدق محمدا م وان بعض الاحجار قد صار ... من انقطع ... فوق
من ان يكون ... جهنم حين ... قوله ... الحياة والدليل
على ان ... في الاشجار والاحجار ... يكون ... وقال
الفضلاء انهم اتفقوا على انه لا بد في القبر نوع حياة لكن توقفوا في انه
هل يعاد الروح ام لا والمنقول عن ابي حنيفة هو التوقف وقال بعضهم
جواب الميت لمنكر ونكير يدل على اعادة الروح او الموت فلا ... ولا يتصور

بدون الروح قوله لا ولبعضهم يعني قالوا ان عين الوقت الاول ايضا
نحو مبدأ الاعادة والا فلا اعادة بعينه لان الوقت من جملة ... واجيب
اولا بان الاعادة العين بالمشخصات المعتبرة في الوجود فلا ان الوقت منها والا
يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لا يمكن ان ... وثانيا ... فتحصل ...
لانا نقول هذا مع انه ... السند مدفوع بان المعتبر في الوجود لا يتصور
بدونه وما لا يعتبر عدمه في البقاء لا يعتبر في الاعادة ايضا وثانيا بان المبدأ
هو الوجود في الوقت المبدأ والوقت ... معادة فرضا وقالوا لو اعيد المعدوم
بعينه تخلل العدم بين الشيء ونفسه واجيب عنه بانه لا استحالة فيه في التحقيق
تخلل العدم بين زماني الوجود ولا استحالة فيه وقد يجاب بتجويز التمييز الوهمي
بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها فيكون التخلل بين المتغايرين
من وجه وله ايضا ... ولكن لا يمتنع بعد تحقق زماني والا تخلل الزمان بين
الشيء ونفسه فيلحق ... والاختلاف في غير المشخصات لا يدفع التخلل بين المشخصات
ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه ... بين الشخص الا فرقا مع جميع العوارض
ونفسه ثم لا يخفى ان منع التخلل يقطع الاستحالة والقدح في الملازمة فلا تخلل
في الشخص البتة هذا لازم فنقول في مبدأ الاعادة ولانه لو اعيد الوقت
الاول يكون ذكر المعاد معادا انه في وقت الاول ... وقع في وقت الاول
فهو مبدأ فيكون من حيث الاعادة ... هذا ما قيل من شرح المواقف وقوله
والا فلا اعادة بعينه وان لم يعد الوقت فلا يكون اعادة الشيء بعينه لانه
انما يكون معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه والوقت منها ...

فيما هو المعروض وقوله والا يلزم اه وان كان الوقت من المشخصات يلزم تبدل
الاوقات وبكليا انه ومفهوم هذا البحث لابن سينا حيث قال ما دامت وان وكل البحث
مصرا على ان الوقت من العوارض فقال ابن سينا ان كان الامر عاما تزعم فلا يلزم
مبنى الجواب في عين كان بيانا ممكن وانما يصح فمن كان بيانا فيه بهذا الكلام
وماله الى الملي والمعترض بان الوقت ليس من المشخصات هذا في الشرح العام صدد قوله
مع ان الكلام مع السند الى الحرارة الكلام على نقل المنع الذي هو قوله لا نم ان الوقت
من المشخصات يعني ان الكلام على نقل المنع كان مقبولا في هذا المقام اذ يصح ان يقال
ان المعيد وقت الحدوث فهو مبدا الاعادة والا فلا اعادة بعينه وقوله لا يخرج
هو بدونه في محله اي مع انه ضرران والجزء هو راجع الى الوجه والتحيز الجر دونه قوله
بدونه راجع الى الالف واللام في المبتدا فلان الالف واللام هنالك بمعنى الذي
قوله لا يتصور الاعادة ايضا اي لا يتصور عدمه في الاعادة كما لا يتصور عدمه في الابتداء
قوله وثانيا بان وثانيا بان المبدا اي تمام الشيء الاول وهو ان يعاد الوقت
الاول ايضا لكن لا نم قوله فهو مبدا الاعادة وكان المبدا هو الوجود في اول الوقت
المبدا لا في الوقت المعاد والمعروض ان الوقت هو اصلا فلا يلزم الخلف اصلا
وقوله فلانه في الحقيقي تخلل زمان العدم بين زمان زماني الوجود واما قوله
تخلل العدم بين زماني الوجود فهو قول مجازي اي تخلل زمان الوجود وقوله
او الاضافات في حيز المشخصات زد على قوله وايضا لا نم ذلك لان مراده بالا
وذهب البعض الى اعادة الاجزاء بعد اعدامها بقوله لكن لم يبق كما كان الا وجه
واجيب بان هلاك الشيء وجوده من صفاته المطلوبة منه والطلوب بالجواهر الفردة

انضمام

انضمام بعضها الى بعض بحصل الجسم والمط بالمركبات مولدها وان وجد ما فسوى
الهلاك للكل هذا بلاء فقوله اهلاك للكل اي للكل واحد من الجواهر الفردة المط
بها انضمام بعضها الى بعض ومن المركبات من تلك الجواهر لكن مع الكلام في الجواهر
الفردة التي لم يتركب منها جسم لم يتبع عليها تفريق اصلا اللهم الا ان يقال ليس في
العالم جوهر فرد ولم يتركب منه جسم او يقال ان من شأن الجواهر الفردة التركيب
التمثيل فكان من شأنها الهلاك قوله والاجزاء الماكولة فضلة في الاكل فان قيل
يحتمل ان يتولد من الجزء الاصلي للماكول نطفة يتولد منها شخص آخر فلعل الله
يحفظ من ان يصير جزء البدن آخر فضلا من ان يصير نطفة وجزءا اصليا و
الثاني في الوقوع لا الجواز هذا بلاء فقوله يحفظه اي يحفظ الماكول يعني
ان الله تعالى يحفظ الاجزاء الاصلية للماكول من ان يصير اجزاء اصلية لبدن آخر
وقوله فضلا عن ان يصير نطفة ولو سلم انه يصير نطفة فلعل الله تعالى يجعل الاصلية
للمتولد منها غير النطفة بان كانت حاصلة في رحم الام من دم الحيض او غيره وقوله
الثاني في الوقوع لا في الجواز جواب عن قوله يحتمل ان يتولد اي لا اعتبار للاحتمال
العقلي هنا لان المعتبر في مقام الاستدلال لا في مقام المنع فلا يفيد الاحتمال العقلي
وذكر في شرح المواقف ان الاجزاء الاصلية هي الاجزاء الباقية من اول العمر الى آخره وقال
بعض الاما فلان الاجزاء الاصلية من الاجزاء التي حصلت في اول الفطرة اي في اول
تعلق الروح وان الجاني ضرب مثل احد قبل ذكر بالانتفاخ لا يتغير زايد
والالزم تعذيبه بلا شركة في المعصية ومنه يحث لان المذنب للروح المتعلق به
هذا بلاء فقوله ذكر بالانتفاخ قبل الجزء المعروف لا بتبدل الانتفاخ في التحلل

قلنا انه يقبل التكثير والتقليل ثم انه لا يقبل التصغير والتقليل نفد العمرة والله تعالى
قادر على كل ممكن فهو قادر على ان يجعل الجوهر الفرد كالجبال وقوله والا لزم
تعذيب هذا ... فان الذي هو قادر على ان يخلق انواع الالام في الاجزاء الاصلية
لا في الاجزاء الزائدة المنضمة الى تلك الاجزاء الاصلية وقوله لان العذاب للروح
المتعلق لا يخفى عليك ان جمهور القائلين بحشر الاجساد وكانوا ينكرون بالجواهر
المجردة فالروح عندهم يمتنع ان يكون مركبة من الجواهر الفردة فيلزمهم ان يقولوا
بانتشار اجزاء الروح ايضا لان الروح يجيء الاجزاء الاصلية التي تعلقت الروح
قلنا انه يلزم التناسخ ... ما حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب
ذوات الاجزاء والتغاير بحسبها في الهيئة التركيبية قد يتوهم ان ما ... منهما
يرد بناء على ان البدن الثاني مخلوق من اجزاء البدن الاول فيكون عين الاول
فيعترض بان قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يدل على مغايرة
البدنين مع ان اجزاءهما بناء على ما نقل به الهيئة والتركيب ... وكذا
الثاني والاجزاء غير مسموعة فتامل منه الله فقوله مغايرة البدنين اي المغايرة
البدنين يعني التناسخ مبني على مغايرة البدنين لا انه نفس المغايرة وقوله يدل
عيران وقوله مع منعكس بقوله مغايرة للبدن وكذا قوله بناء منعكس ايضا
وقوله غير مسموعة ولعله ... والاجزاء الاصلية مسموعة ... لان الاكل واحد
من الاحراق والتعذيب يكون متعلقا بالجلد كما يكون متعلقا بالبدن فلو لم يكن
في الجلد الا اجزاء اصلية لزم تعذيب الجلد الاول بلا معصية واما في تعلق الالم
بالجلد فغير معقول او القوة اللامسة يكون في الجلد فهو محل الالم فتامل ...

ان كت

ان كتب الاعمال هي التي توزن وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات
اجساما ظلمانية ... فقوله يجعل الحسنات اي يخلق الله تعالى في مقابلة
الحسنات اجساما نورانية ودليلها وان الحسنات ينقلب اجساما نورانية اولا يجوز
انقلاب العرض جوهرا وفي شرح المقاصد وذهب كثير من المفسرين الى ان
الميزان له كفتان ولسان وذهب ... العموم عملا بالحقيقة لامكانها اي
لامكان الحقيقة وذكر في شرح المواقف وروي في الحديث حين سئل النبي عم
كيف توزن الاعمال ان كتب الاعمال وصحفها هي التي توزن وقالت المعتزلة
بالموزون هو العدل فان الثابت في الشرع بالكتابة قبل الاولى ان يقال اكتفاء
بالسؤال لان الكتاب يذكر في القرآن مع الكتاب قال الله تعالى واما من اوتي كتابه
بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقوله والجواب ما مر من انه يجب تفويض كون افعال
الله معللة بالاغراض لعل فيه حكمة لا نطلع عليها ... فقوله اما الحوض
في الكوثر يشير الى ان الكوثر هو الحوض والاصح انه غيره فانه في الجنة والحوض
في الموقف ... فقوله والاصح انه غيره المشهور فيما بين المسلمين هو
ان الكوثر هو الحوض وفي شرح المواقف فقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر يدل
على الحوض ويدل عليه ايضا قوله عم لاصحابه وقد قالوا الى ... مطلبكم يوم الحشر
فقال على الصراط او على الميزان او على الحوض وروي انه عم قال انه اي الكوثر نهر في
الجنة وعدنيه ربي فيه خير كثير احلى من العسل وابيض من اللبن وابرد من الثلج
وقيل هو حوض في الجنة كذا في تفسير القاضي ويمكن ان يقال ان الكوثر اسم
حوض ... وانه نهر ... في الجنة فبهذا يمكن التطبيق بين الروايتين

ورد الطيب من المسك ويجوز ان يكون له طعم لذيذ فيلتذ بريه ولو عند الشرب
ان وقع عطشه قوله ينفي ان الشرب لكن والثالث لا يلزم ان يكون لدفع العطش
بل يكون لكل لتفصيل التلذذ بطعمه وريه قوله من شرب منه فلا يظمأ ابدا ويجوز ان لا
يشرب الاهم فورا لعدم دخول النار او لا يعذب بالظما من شربه وان دخل
قوله فلا يظمأ ابدا فلا يعطش قوله فلا يشرب الخ والجواب سواء تقدم ام تأخر
عنه فهو لا يظمأ وان دخل النار قوله قد دلت الخ ان الشرب انما يكون في الموقف
قبل دخول الجنة وهذا لا ينافي ان يكون نفس الحوض في الجنة فانه تعالى قادر على
ان ياتي بالحوض الى صفاتك واوسع من الشجر واقرب من اليمين هكذا
ورد في الحديث الصحيح والمشهور ان الميزان قبل الصراط لما روي ان الصحابة
قالوا يا رسول الله اين نطلبك يوم الحشر فقال اطلبوني عند الصراط فان لم تجدوا
فعند الميزان فان لم تجدوا فعند الحوض وجه ان الطلب في المرتب يجوز بان
[illegible] من الطرف على انه رواية غريبة فلا يعارض المشهور هذا لقد
قوله [illegible] متعدد [illegible] سواء تقدم [illegible] ان الحديث مخالف
للرواية المشهورة من ان الميزان قبل الصراط لكن الاعتماد بالمشهور وقوله
يجوز بان [illegible] من الطرف هذا وان جاز عقلا لكن التركيب مانع عنه اولا
يحسن ان يقال مثلا فان لم تجدوا في الموقف الحاضر فاطلبوني في
الوقت المتقدم [illegible] بل المناسب بان يقال فان لم تجدوا في الوقت
المتقدم فاطلبوا في [illegible] الا ان [illegible] الوقوف في [illegible]
على الصراط والميزان [illegible] الوقوف [illegible] الميزان متقدما على الوقوف

الاخير في الصراط والوقوف الاول بالعكس لم يمكن تطبيق الحديثين او
يتكرر الوقوف في الصراط ويكون الوقوف في الميزان متوسطا بين الوقوفين
فتامل قوله وان كانتا الجنة والقول بان مكان الجنة كانت بستانا من
بساتين الدنيا على خلاف اجماع المسلمين وقد يتوهم انه مردود ويقول لم
لا يقال الهبوط انهما جميعا او الهبوط انتقال المكان الاعلى الى الادنى فيرد
عليه انه يحتمل ان يكون ذلك البستان على موضع مرتفع كقلة الجبال
قوله مخالف لاجماع المسلمين وذكر في شرح المقاصد وحملها على بستان
من بساتين الدنيا يجري مجرى المراغمة لاجماع المسلمين ثم قال لطلق الجنة
دون النار فثبوتها ثبوتها وقوله يحتمل ان يكون ذلك او يبعد يحتمل ان يكون
الهبوط مستعارا من هبوط المرتبة والنزول عنها وذكر في شرح المقاصد
لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق
السموات السبع وتحت العرش [illegible] بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى
وقوله [illegible] سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين السبع والحق تفويض
ذلك الى الله [illegible] يجعلها الذين اي يخلق لاجلهم فان قلت يحتمل ان يجعل الذين مقول
[illegible] نفسه الى محل [illegible] لهم لا نفسها قلت يمكن ان تعالى [illegible]
من [illegible] يمكنه من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة واما
[illegible] التمكن بالفعل [illegible] القاهر فقوله لازم لوجودها
وهذا [illegible] ان تعالى [illegible] وارادوا ما
[illegible] الا ان تعالى [illegible] المتبادر

هو تمليك تلك الدار من زيد اما بالهبة او بالعارية او نحو ذلك واما نفس الدار
فينبغي ان يكون موجودة وقت حصول هذا القول ليصح جعلت لك الدار و
قوله معدول عن الظاهر لا يخفى عليك ان الحمل على التمكن بالفعل مبني على ان يحمل
المضارع على الحال او على الاستمرار كما ذكره الشارح وعلى ان يحمل التمكن بالفعل يعني
الاعطاء بالفعل وهذا معنى صحيح بلا دافع على ما ذكره في قوله تعالى اعدت للمتقين
وهذا الاحتمال كاف لنا هنا فانه يصدر المنع والحصر في مقام التعليل و
المعارضة قوله الظاهر ان الاكل بمعنى ما يؤكل ويرد على هذا الاحتمال
انه مشترك الالزام اذ المراد بالشيء هو الموجود في وقت النزول فقط وحينئذ
قوله فان من كل شيء وهو كل شيء عليهم هذا خلاف ولعل المراد بالشيء هو الموجود
في الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود في الآخرة فانها دار البقاء
وهذا الاحتمال يكفي فيه ما مر من ورود المنع والحق ان ما به مشترك الالزام لان
في صدر النقض الاجمالي يجب عليه اثبات كون المراد بالشيء هو الوجود المطلق
والتلبس على قوله كل شيء هالك كل شيء وهو كل شيء عليهم غير مقبول عند المانع
كما لا يخفى قوله ولعل المراد به الدوام ان يعني ان المراد هو الدوام التجددي الوفي
كان الثمار ربما يبعد وانما الطلب منه ان انقطع في بعض الاوقات ولكن يمكن ان
تقول هلاك كل شيء بعده يمنع مثله فلا ينقطع النوع اصلا [illegible] وحاصل
كلام الشارح انه اذا فني من اكل الجنة شيء لحظة صح بدله شيء آخر بعد لحظة
وهذا [illegible] في الدوام العرفي وما صدر كلام المحشي انه اذا اقرب وقت فنا شيء
من اكل الجنة حين يخلفه ولا يلزم منه ذكر الشيء بعده وبعد مثله وكان ان تقول

اذا فني منه شيء في ان يبقى بدله ح وذكر الآن لشيء آخر فح لا ينقطع النوع اصلا
وهذا التوجيه اولى من الاوليين كما لا يخفى فتأمل قوله بل يكفي الخروج عن
الانتفاع هو المقصود منه فلا يرد ان ما يفنى يدل على وجود الفناء لكن
وهو من اعظم المنافع هذا خلاف فقوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به
يعني ان خروج كل شيء من اكل الجنة عن الانتفاع به لا ينافي دوام اكل الجنة
بحسب اصله وهذا الاحتمال للشارح فانه في مقام المنع من [illegible] وقوله اي المقصود
بالجر لانه تفسير للانتفاع المجرور وقوله منه اي من ذكر الشيء الهالك فان كان
المقصود من الشيء هو الاكل فهلاكه خروجه عن الانتفاع بالاكل وان كان
المقصود منه اللبس فهلاكه خروجه عن الانتفاع باللبس وقس على هذا فتأمل
وقد يقال ليس المراد من قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه عموم الهلاك فان ابن
عباس [illegible] قال في تفسيره كل حي ميت الا وجهه [illegible] فعلى هذا يكون معنى الهلاك
هو الموت قال الشارح ح ذهب الجهمية الى انهما تفنيان قالوا الجنة والنار
تفنيان بعد دخول اهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله تعالى وذكر ان الحركة
الجسمانية لا تتصف بانها غير متناهية لا في المدة اي لا يتقوى على فعل في زمان غير
متناه ولا في القوة اي لا يتقوى على فعل عدد غير متناه واجيب عنه بان ذلك
[illegible] على ان الفاعل للجنة عندنا هو الله تعالى وهو قادر على ان يفعل غير المتناهي
سواء كانت في المدة او القوة قوله الشرك بالله ان اريد به مطلق الكفر
فالحصر منه فيه لانه كفر بالاتفاق والا فانه انواع الكفر [illegible]
هذا خلاف الظاهر ان الظاهر ان المراد بالشرك هاهنا هو مطلق الكفر

لكن السهو من الكفر مما وجه فلا اثم والسهو بالكفر كفر لان المراد بالسهو هو ما يستخفان
في تحصيله بان تزيد الشيطان مما لا يستقل الانسان وذكر لا يثبت الا بالابة الالهي
ليا سبق الشرار فيث التي فان التالي شرط في النظام والتفاوه وبهذا يجبر
الساهم عن النبي عم والولي كذا في شرح المقاصد ولا شك ان ما يتسبب الى الشيطان
لا يلزم ان يكون كفرا بل من الكبائر التي هي غير الكفر كذلك والفرار عن الزحف
اي من الجيش في الغزاة لكن يجب ان يقيد بالمثل او الضعف بقوله تعالى فان يكن
منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين الآية وفي التاتارخانية واذا لم يكن بالمسلمين
قوة وجاءهم من العدو ولا طاقة لهم به فلا بأس بان يفروا حتى يلحقوا
بالمسلمين وقوله والالحاد في الحرم اي الذنب فيه ولو صغيرة فالكبيرة ما كبيرتان
وقوله مالان معقدة مثل معقدة التي ما ذكرت الكبرات من غيرها
الغيب وقوله او اكثر كقطع الطريق مع اخذ المال فانه فوق السرقة وقوله
لكل معصية اصر عليها لقولهم لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار
انهما اسمان اضافيان بهذا الكتاب فالمراد قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما
تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم والتوجيه ما سبق ان شاء الله تعالى من ان
المراد بالكبائر جزئيات الكفر [illegible] فقوله يخالف قوله تعالى لان ظاهره
يدل على ان الكبيرة والصغيرة ليسا اسمين اضافيين بل يجب ان يكون لهما
امران متعلومان بذاتيهما حتى يتصور الاجتناب عن احدهما
وان يكتسب الاخر منهما واعترض عليه ايضا بان الفقهاء فرقوا بينهما
بان الكبيرة تسقط العدالة في صحة الشهادة دون الصغيرة وهذا يدل

على انها

على انهما يفترقان بذاتيهما وفي الفرق والاشهر ان ما كان تحققها بين المسلمين
وفيه هتك حرمة الله تعالى والدين فهو كبيرة والا فهو صغيرة [illegible] بطريق الا
ستحلال على وجه يعلم منه عدم الالتفات الكبيرة على هذا الوجه علامة
عدم التصديق القلبي [illegible] فيعلم منه الا بعد ان الاستهزاء وتكذيب
والطعام في التصديق الذي عليه المدار في التكذيب وفي الفتاوى استحلال الشيء
عند علمه حلالا وفي التاتارخانية ومن استحل واما علم هو حرمته في دين
النبي عم كنكاح ذوي المحارم او شرب الخمر او اللواطة او الدم او الخنزير من
غير ضرورة فهو كافر وهذه الاشياء يثبتون الاستحلال [illegible] على جميع
السلف لا يقال الاجماع مع مخالفته الحسن ايضا فلا يلزم في مخالفة الاجماع
اصلا قال الحسن من اعتقد ان في هذه الجرصة [illegible] فلا بد فاذا ذكر
او خلد علم انه خالف الاعتقاد فكذا في شرح الكبيرة كذا في شرح
المواقف وقوله المتقدم عليه اي على الحسن وقوله والا لما خالفه الحسن اي
لو كان اجماع قبل الحسن لما خالفه الحسن اصلا اذ لا يجوز ان يخالف الاجماع اصلا
على ما علم في علم الاصول فالحق ان الحسن مع الاجماع في انه لا منزلة بين
المنزلتين لكنه اوجب على ان مرتكب الكبيرة لما فيه فعل كفر والحديث
وارد على سبيل التغليظ لا يعارض في يلزم الكذب في اخبار النبي عم لانا نقول
المراد بالايمان الايمان الكامل لكن ترك اظهار التغليظ تغليظا ومبالغة
وفيه دلالة على انه لا ينبغي ان يصدر مثله عن المؤمنين
ترك اظهار التغليظ الظاهر انه ليس من قبيل ترك التغليظ بل ينبغي ان يكون

وجود الشيء المعدوم كما في قوله وما رميت اذ رميت فنفيها قد جعل الايمان الذي
هو الايمان تغليظا ومبالغة لعدم جريه على موجب الايمان لا ينبغي للمؤمنين
ان يفعلوا امثال ذلك قوله على رغم انف ابي ذر في الانف وصوله الى الرغام
بالفتح وهو التراب ومنزلته صاحبه بحال فعله على رغم انف ابي ذر قوله
والظاهر ان ابا ذر متعلق بقوله ص وقد ناس من قال لا اله الا الله وقد دخل الجنة
وابا ذر في وان سرق على رغم انف ابي ذر قوله ومن لم يحكم بما انزل الله
وجه الاستدلال ان كلمة من عامة تتناول الفاسق والجواب ان الحكم بالشيء
هو التصديق به ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما انزل الله وايضا
كلمة ما هنا للجنس فيهم بالنفي ولا نزاع في كفر من لم يحكم بشيء مما انزل
كلامه قوله كلمة من عامة اي عامة في كل من لم يحكم بما انزل فيدخل فيه
الفاسق المصدق كذا في شرح المواقف وفيه بحث اذ نقول المراد بما انزل الله هو
التورية بقرينة ما قبله وهو انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون
وامتناع غير متغير من اي غير متلقين بالحكم بها فيختص باليهود فيلزم ان
يكونوا كافرين اذا لم يحكم بالتورية ولكن نقول بوجهها كفر
ذكرنا وتلك هم الفاسقون وجه الاستدلال ان ضمير الفصل هو الفاسق في الكامل
والجواب ان هذا المراد منه المبالغة والاكمل الفاسق تتناول الكافر فيعد
الايمان وقبلها ايضا هذا كلامه نقول هو الفاسق يفيد ان ضمير الفصل
يقتضي حصر الخبر في المبتدا فيصدق ان الفاسق كافر وقوله ان هذا الحصر
ادعائي والاولى ان يقال ان ضمير الفصل هنا بمجرد التاكيد لا للحصر

لان الكافر قبل الايمان فاسق لا الكافر بعد الايمان فلا ينحصر الفاسق مطلق
بمن كفر بعد الايمان ولو سلم انه للحصر فهذا المراد ومعناه للمبالغة ايضا ان
مطلق الفاسق ينحصر في الكافر والكامل هو الكافر بعد الايمان قوله
من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر والجواب انه محمول على الترك مستحلا لتركه
فقد كفر وكذا من ترك الصلوة مستخفا بالدين فهو كافر واما ان ترك الصلوة
تهاونا وتكاسلا فهو لا يكون كافرا لكن يكون فاسقا عدالته فلا تقبل شهادته ونفي
ثم يكون فيه كفران النعمة هذا كلامه وذكر في شرح المواقف ان الحديث المذكور
متروك الظاهر فلا يعارض الاجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين قوله
ان العذاب على من كذب وتولى وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه للحصر على
المسند اعني الكون على المكذب والجواب انه ادعائي لان عذاب غير المكذب ليس
بشيء في مقابلة عذابه هذا كلامه فنقول ان تعريف المسند اليه او تعريفه باللام
يفيد الحصر نحو الكرم هو التقوى والامام من قريش والكرم في العرب ونحو ذلك
وقوله اعني الكون على المكذب ينبغي ان نقدر الكلام هكذا ان العذاب كائن
على من كذب فعلى هذا يكون العذاب مقصورا على صفته وهو الكون على
المكذب وقوله وحمل على نظائره نحو ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقال
السيد في شرح المواقف هذا الحصر باللام لا يقول به عندنا فلا يلزم الخزي
مطلقا للكافر ونقول المراد به على تقدير عمومه هو الخزي الكامل فيلزم
في [illegible] والمراد مطلق في الكافر
ان الله لا يغفر ان يشرك به اي ان يكفر واما عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب

كانوا مشركين قوله واعلم ان الشرك هنا مشهور في معنى الكفر لان الكفر ملة واحدة
كما ورد في الحديث ولان الكفار يتبعون الشيطان في دينهم ولا يتبعون الله
ورسوله في ذلك مع انهم كانوا يقولون بان خالق السموات والارض هو الله تعالى
وحده فسموا مشركين لاشراكهم الشيطان لله تعالى وذكر في شرح المقاصد ان الكافر
اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان فهو المنافق والمكفر بعد الايمان فهو
الا خاص المرتد وان قال بالشريكين او اكثر فهو المشرك وان كان متدينا ببعض الاديان
والكتب المنسوخة فهو الكتابي كاليهودي وان كان يقول بقدم الدهر واسناد الحوادث
اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت الباري تعالى فهو المعطل وان كان مع اعترافه
بنبوة النبي عم واظهاره شعائر الاسلام يبطن عقايد هي كفر بالاتفاق فهو
الزنديق قوله وبعضهم الى انه يمتنع عقلا او في بعض المليين الامتناع
المغفرة عقلا بناء على هذا الاولى دون المعتزلة طايفة ما قبلها هذا الاسم
فقوله طايفة عليها قيل ينبغي ان هذا الحكم بل توهم ان المراد بالبعض في قوله بعضهم
هو البعض من اهل السنة فاعترض على الشارح بان ما ذكره انما يناسب اهل
المعتزلة دون اهل السنة فاجاب بان المراد بالبعض هو البعض من المليين
فتناول المعتزلة قطعا وقوله ثانيا في قولهم او قول اهل السنة وقوله انه يجوز
لان هذا ناظر الى قوله طايفة وان لم نسلم ان قوله لا يجترئ الاباحة منافية للحكمة بدون
لزوم القبح العقلي طايفة وانه قول بالقبح العقلي وقوله ثم ان نهاية الكرم ابداء
على قول الشارح والكفر جناية في الجناية وقوله عدم بلاد عقلي الى المنع ان
لا ان الصفح والابد يوجب الخلاء ولو سلم فلا انه يوجب لزم الابد قال الشارح

والآيات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة نحو قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده
ويعفو عن السيئات ان الله يغفر الذنوب جميعا ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم و
كقوله عم في انشاد حديث النجوى سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم
والمعتزلة يخصصونها بما قد يقال ان التخصيص للآيات والاحاديث فيعترض بانه لا يصح التخصيص
بالكباير المقرونة بالتوبة في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية اذ المغفرة
بالتوبة تعم الشرك بلا تمام مع ان التعليق بالمشية ينفيد البعضية وايضا هي
واجبة عندهم فلا يظهر للتعليق فايدة وكذا لا يصح التخصيص بالصغاير لان مغفرة
الصغاير عامة والصحيح ان الضمير للمغفرة ولهم ان يقولوا المراد في هذه الآية
مخصوصة بالصغاير جمعا بين الادلة ولا يلزم عموم مغفرة الصغاير اولا
يجب بمغفرة صغيرة غير التائب بل يغفر ان شاء الله تعالى قوله
اي المغفرة اما ملة يقول لا يصح ارجاع الضمير الى المغفرة ينبغي ان يكون معنى قوله تعالى
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء هو ان يغفر مثلا ويغفر ما دون الشرك او ذلك
ما دون الشرك صغيرة او كبيرة معفوة بالتوبة لمن يشاء من التايب الصغاير
او الكباير المقرونة بالتوبة عامة واجبة عندهم فلا فايدة في تعليقها بالمشية
ثم ان هذه الاعتراضات كانت واردة على المعتزلة القايلين بتخصيص
المغفرة بالصغاير او الكباير المقرونة بالتوبة سواء جعل الضمير في قوله
يخصونها راجعا الى الآيات والاحاديث او الى المغفرة فلا معنى لقوله
ان الضمير للمغفرة لا للآيات والاحاديث مع ان ارجاع الضمير الى المغفرة
خلاف الظاهر وقوله مخصوصة بالصغاير وانت خبير بان ظاهر ما كان

عليها مقابلة ما بالشرك ينبغي ان يكون عامة لما دون الشرك من الكبائر والصغائر اذ لا يحسن ان يقال مثلا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون من الكبائر والصغائر لمن يشاء وعدم حسنه ظاهر لمن كان له معرفة باساليب الكلام وقوله يجب مغفرة صغيرة بغير التوبة يعني ان هذه المغفرة جائزة عندهم لكنها غير واجبة فيغفرها ان شاء بخلاف مغفرة كبيرة بغير التوبة فانها جائزة عندهم فلا يغفرها اصلا هذا لكن المشهور عندهم ان مغفرة صغائر العبد اذا اجتنب الكبائر عامة واجبة عندهم وان لم يلتبس بها اصلا قوله انما يدل على الوقوع انما لم يقل او كره عليها ردا لتمسكهم بهذه الايات في الوجوب ايضا والجواب عنها قوله قد كثرت النصوص [illegible] وقوله انما لم يقل وذكره ايضا ان الشارح ذكر قوله انما يدل على الوقوع انما لم يقل او في الوجوب عن المعتزلة اما اصل الوجوب فنفي قوله وقد كثرت النصوص ولم يقل انه لم يقل اولى في الوجوب لان دعوى الوجوب في زعمهم فيلتبس بدليلهم وهو لا الوجوب ضمنا من قوله والمعتزلة يخصونها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة عندهم اذ يفهم من هذا الكلام انهم لا يجوزون العفو عن الكبائر بدون التوبة فوجب العقاب على الكبائر عندهم بدون التوبة ولما وقع دعوى الوقوع عليها ضمنا كان ينبغي ان يكون الجواب عن ذلك ايضا او يا وقوله بهذه الايات ومن كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ان الفجار لفي جحيم وبهذه الايات على تقدير عمومها للكفار والعصاة والكفار والعاصي وانما

تدل

تدل على الوقوع دون الوجوب لكن المعتزلة تمسكوا بها في الوقوع قصدا وفي الوجوب ضمنا وقد عرفت له قوله وزعم بعضهم ان هذا مذهب الاشاعرة وفي بلاد فقدهم وفيه جواب آخر [illegible] فقوله هذا مذهب لجواز الخلف في الوعيد لا يوجب نقصا في ذاته تعالى ولا في صفاته ايضا وقوله وفيه جواب آخر اي في هذا المذهب جواب آخر غير ما ذكر الشارح من قوله والجواب انها على تقدير عمومها انما [illegible] وهو تبديل القول بل كذب منتف بالاجماع و اقول لعل مرادهم ان الكريم اذا اخبر بالعبد ما لا يليق بشانه ان ينبغي ان يجار على المشيئة وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل [illegible] فقوله على المشيئة في الاية الاولى ان يقال مثلا فان له نار جهنم ان شاء الله تعالى لكن لم يصرح بقوله ان شاء الله كرما ولطفا للعاصي وذهب بعض الائمة مثل الى ان آيات الوعيد والوعيد لا يقصد بها الاخبار وانما يقصد بها الانشاء فيقصد بها الوعد في صورة الوعيد والدعاء للمؤمنين في صورة الوعد فعلى هذا التوجيه ايضا لا يلزم الكذب ولا التبديل وقوله بخلاف الوعد هذا يكون الخبر بدون الاباء وهو المبالغة واما الوعيد بالاباء فهو للانزال والتخفيف قالوا ان الخلف في الوعيد لا يعد نقصا بل يعد كرما يمدح به الذي بخلاف الخلف في الوعد فانه يعد نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه او الخلف في الكرم لا يليق بالكريم الله وعليه والحق ان الخلف مطلقا جائز عقلا لكنه ينفى بالكتاب والسنة واجماع الامة قوله ويجوز العقاب على الصغيرة اي من قطع بالوقوع وعدم لعدم قيام الدليل عما ذكره الشارح من الادلة فلا ثبات الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره هذا [illegible] فقوله لعدم قيام الدليل اي على الوقوع وقوله فلا ثبات الجزء الاول من الدعوى يعني ان دعوى اهل السنة مركبة من جزئين احدهما جواز العقاب

في الصغيرة والى وقوع العقاب عليها لكن ما ذكره الشارح من الادلة انما تفيد الجزء الاول
وهو الجواز ولا تفيد الجزء الثاني وهو الوقوع مع ان محل النزاع بيننا وبين المعتزلة هو
الوقوع دون الجواز وانت خبير بان ما ذكره الشارح من الادلة لا يدل ايضا على الوقوع اما
قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فمغفرة من الصغائر والكبائر لا يكون مغفورا بل يكون
معاقبا عليه وهو ظاهر لان لا مغفرة باب يبقى الكلام واما قوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا
كبيرة الا احصاها فدلالته على وقوع العقاب والجزاء ذات فائدة في كلام الشارح ويدل
على الوقوع ايضا قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة شرا يره والله الموفق قوله واجيب
بان الكبيرة المطلقة هي الكفر حاصله ان التكفير مقيد بالمشيئة فلا قطع اذ المراد بالكبائر
انواع الكفر والشخص وهو مغفرة ما عدا الكفر غير مقيد بالاجماع وحمل الكبيرة على الكفر
لبيعن التقييد بلا دليل والتعليق بالاجتناب بلا فائدة لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه
فنقول ان التكفير مقيد بالمشيئة وذكر مثلا ان يقال نكفر عنكم سيئاتكم ان يشاء
وقوله فلا قطع بالوقوع اي بوقوع تكفير الصغائر فلا يدل الآية الكريمة على عدم التعذيب
لاجل الصغائر وقوله ولو حمل الكبيرة على الكفر في الآية الكريمة يجب ان يحمل الكبيرة على
الكفر ولو لم يحمل عليه لزم المحذور ان اوجب ان ينبغي التقييد بالمشيئة بلا دليل وذلك
لان الكبيرة لو حملت على ما يقابل الصغيرة من الكبائر مطلقا لكان معنى الآية الكريمة ان
تجتنبوا الكبائر مطلقا نكفر عنكم سيئاتكم ولكن مغفرة الصغائر كانت متفقة فلا فائدة
الى التقييد بالمشيئة اصلا والحال ان ينبغي التعليق بالاجتناب فلا فائدة لان مغفرة
الصغائر يكون حاصلا البتة اجتنب الكبائر مطلقا او لم يجتنب فلا فائدة في التعليق
بالاجتناب عن الكبائر مطلقا وحاصله ان يلزم لزوم المحذورين المذكورين اما قوله ينبغي

التقييد بلا دليل فلان مثل قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره دليل دال
على ان المغفرة كانت مقيدة بالمشيئة لان بعض الصغائر مغفور وبعضها غير مغفور
فلا بد من التقييد بالمشيئة لتمييز الصغائر الغير المغفور واما قوله والتعليق بالاجتناب
بلا فائدة فلانه يصح ان يقال مثلا ان العبد اذا اجتنب الى الصغائر من الكبائر مطلقا
كانت الصغائر كلها مغفورة واذا لم يجتنب الكبائر اصلا لم يكن الكبائر مغفورة و
لا الصغائر المقرونة بالكبائر مغفورة فعلى هذا ينبغي ان يكون في التعليق في الاجتناب
فائدة والاولى ان يقال ان حمل الكبيرة على الكفر يمنع منها وان كان احتمالا عقليا
لان الشارح بصدد المنع والاحتمال العقلي يكفي للمانع وكان ان يقول المراد بالكبائر
ما يقابل الصغائر مخصوصا بمثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة شرا يره قوله
والشفاعة اي المقبولة ثابتة لا يقال مرتكب الكبيرة مستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه
في التلويح بحرمان اهل الكبائر بطريق لانا نقول لا نسلم انه اعلاذ لان جزاء الاولى لا يلزم
ان يكون جزاء الاعلى الذي لم جزاء عظيم ولو سلم فلعل المراد حرمان الشفاعة التعيينية
او حرمان الشفاعة في رفعة الدرجة او لعدم الدخول في بعض مواقف المحشر على الكفار
لا يستلزم الوقوع فقوله او لعدم الدخول اي او حرمان الشفاعة لعدم دخول
النار فان اراد فلان جاز ان يتعلق به الشفاعة بعده وقوله قوله لا يستلزم الوقوع
يعني ان الاستحقاق حرمان الشفاعة لا يستلزم وقوع حرمان الشفاعة فلا يكون مرتكب
الكبيرة محروما عن الشفاعة قوله وللمؤمنين والمؤمنات اي لذنوبهم مع الكبائر
وقد دلت الآية الكريمة على الاستغفار لذنوب المؤمنين والمؤمنات
يكون في حق لهم والا لما امر الله تعالى محمدا عليه السلام بالاستغفار ثم ان الاستغفار شفاعة

لانه طلب المغفرة للذنوب وهذا ايضا دل بعمومه المؤمنين والمؤمنات فيشمل اصحاب
الكبائر ايضا وهو المطلوب قوله يدل على ثبوت الشفاعة ودلالتها ليست لو فيه الدلالة
لان عدم تنكير الشفاعة لا ينفي تنبيه المراد للمنفي الكلي لكن لا يدل على انها في اهل
الكبائر والحق ان السلوب كلي في تنفعهم شفاعة الشافعين فلا يدل على ثبوت
الشفاعة في حق اهل الكبائر والاولى ان ننبه عليهما عن الكافرين بمعنى على ما ذكر الشيخ
على التفصيل والله الموفق قوله ولا تقبل منها شفاعة ولا عدل الاية تنفي اصل الشفاعة
ولو لم يارة في انه يحتمل ان يكون الضمير للنفس الثانية فالمعنى ان جاءت بشفاعة شفيع لم
تقبل منها فلعلها تقبل بطريق اخر يقال جزى هذا الامر اي قضى ومنه قوله
ان لا تجزي نفس عن نفس شيئا كذا في الصحاح وقوله تنفي اصل الشفاعة لان النفس نكرة
وقعت في سياق النفي فتفيد العموم وكذا الشفاعة نكرة وقعت في سياق النفي فتفيد
العموم فهذه الاية تنفي اصل الشفاعة سواء كانت بمعنى طلب العفو عن الذنب كما ذهب
اليه اهل السنة او بمعنى طلب زيادة الثواب كما ذهب اليه المعتزلة قوله فلعلها
تقبل بطريق اخر لعله اراد ان الكلام في الاية اجمل اي لا تقبل الشفاعة من
اجل كل نفس صاحبه بل لو قبلت الشفاعة انما تقبل من اجل النفوس المطيعة او انها
شفيعة للنفوس العاصية هذا وانت خبير بان هذا التوجيه خلاف الظاهر بعيد
عن المقام مع ان كل شفاعة لا يكون مقبولا لاجل النفوس العاصية المذنبة
بل يكون كل شفاعة مقبول لاجل النفوس المطيعة الشفيعة للعصاة فلم
يظهر في ارجاع الضمير الى النفس الثانية فائدة اصلا فان النفس الثانية ايضا نكرة
وقعت في سياق النفي فتفيد العموم ايضا بعد تسليم دلالتها على العموم

في الا

في الاشخاص لكن لا تمنع الدلالة على عموم الاشخاص واعترض بان النفس نكرة في سياق النفي
عامة والضمير راجع اليها فيعم ايضا ويمكن ان يجاب بانه لا ضرورة في رجوع الضمير اليها
من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلي ضروري فان قلت
قلت لا رجل في الدار ولا هو على السطح يلزم منه ان يكون جميع العالم على السطح
لو قيل الضمير للنكرة الموقوعة في سياق النفي كونها فيه فيعم ايضا بعيد جدا
قوله لكن لا تمنع الدلالة ان قيل ان الضمير لليهود اذ الاية نزلت فيهم فيكون
عدم قبول الشفاعة مختصا بهم فلا يكون عاما للاشخاص وقوله لان النكرة المنفية
خاصة بحسب الوضع هذا على ما لكتب اصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب
الوضع قال صدر الشريعة في التوضيح ان العام لفظ لكثير غير محصور مستغرق لجميع
ما يصلح له فعد النكرة المنفية من العام لكونها بالحد راف ولكن لا يا لكن لا عن
ذكره وقوله بسبب يلزم منه وانت خبير بالكلام او قلت لا رجل في الدار ولا هو على السطح
يلزم ان لا يكون احد على السطح ولا شك ان ما نحن بصدده كان في قبيل قولك ولا هو
على السطح فالاعتراض المذكور متوجه والجواب المذكور غير صحيح وقوله لو قيل
وهذا اعم وكل المعشر ايضا والله الموفق فالاول رد والاعم قال
الكشاف والوقوف في وفي الميزان والاعم بالنار ذكر
تخصيصها بالكفار ان قيل كيف يختص بهم وقد سلم عموم الاشخاص المسلم
بحول الدلالة على العموم للارادة هذا الكلام فان قيل كيف يكون الدلالة عاما
والارادة خاصة مع ان الارادة بدون الدلالة غير جائز اصلا الا
دلالة عامة كانت بحسب اللفظ للعموم والارادة دلالة

السؤال الى ربيه مما من الادلة الدالة على ثبوت الشفاعة فيجب الجمع هذه الادلة
الدالة على عموم نفي الشفاعة فنجمع بين الادلة بعد الامكان واجيب لذا في
المواقف عن ادلة المعتزلة بان يقال ولا بلكم في نفي الشفاعة لابد ان يكون عامة
في الاشخاص والاوقات ودلايلنا في اثبات الشفاعة لابد ان يكون خاصة في
الاشخاص والاوقات لانا لا نثبت الشفاعة لكل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص
مقدم على العام فالترجيح معنا قوله فلا معنى للعفو عدم الفرق بالنسبة الى الصغيرة
غير المجتنب عن الكبيرة ثم والى الصغيرة المجتنب غير مفيد هذا الكلام نقول مراده لا نعلم ان لا
معنى للعفو عن صغيرة من لم يجتنب عن الكبيرة فانه اذا لم يجتنب عن الكبيرة فلان استحق
العذاب للصغيرة ايضا فكان للعفو معنى هذا على المشهور من مذهب المعتزلة
هو ان مرتكب الصغيرة لا يستحق العذاب اصلا فكلام الشارح مبني على هذا المشهور
اذا لم يثبت منهم اصلا القول باستحقاق العذاب بارتكاب الصغيرة سواء كان
اجتنب عن الكبيرة او لم يجتنب فقوله غير مفيد يعني ان قوله فلا معنى للعفو مسلم بالنسبة
الى صغيرة المجتنب لكنه غير مفيد اذ يجوز ان يكون للعفو عن صغيرة غير المجتنب معنى وقد
عرفت ان كلام الشارح مبني على ما هو المشهور فيما بين الجمهور قوله لانه بطل بالاجماع
لان جزاء الايمان هو الجنة فالخروج عن الجنة بطل بالاجماع فتعين الخروج من النار
وفيه منع ظاهر لجواز ان يراد في خلال العذاب التخفيف لكونه هذا الكلام نقول ان
جزاء الايمان هو الثواب الاعظم ومعلوم ايضا ان المراد والثواب الجنة فالمنع المذكور
غير مقبول لكونه مكابرة بالاجماع قوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات مبني هذا
الاستدلال على ان العمل الصالح لا يتناول المذكور ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل

له غير الايمان لكنه يبطل مذهب الاعتزال هذا الكلام نقول مبنى هذا الاستدلال
على انه رتب الوصول الى جنات الفردوس على الايمان والعمل الصالح من غير اشتراط
ترك الكبائر فدل على ان مرتكب الكبيرة من المؤمنين لا يخلد في النار والا لما وصل الى الجنة
ثم انه يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان بناء على ان لا قائل بالفصل بين مرتكب
الكبائر وتارك الاعمال الصالحة فيكون الاية دالة على كون المؤمنين من اهل الجنة
بمجرد الايمان وقوله يبطل مذهب الاعتزال هو ان مرتكب الكبيرة مخلد في النار
فان من دخل النار فهو مخلد فيها قوله وقد يجعل جزاء الكفر على الاطلاق من غير
تقييد بالشدة ونحوها وجواز التفاوت بالشدة والضعف مع لا يدل الجزاء على
المساواة وهذا الدليل الزامي الا ان في [illegible] لا يوصف بالظلم هذا الكلام
نقول فلا يرد جواز التفاوت وهو ان يقال يجوز ان يكون مراتب عقوبة النار
متفاوتة في الشدة بحسب [illegible] الكفار [illegible] من العذاب خالدين فيها وفيهم ولكن
كان عذابهم اشد من المؤمن وان كان هو مخلدا في النار فيلزم هذا كون المؤمن في
النار جزاء الكفر على الاطلاق مما لا دليل عليه فكان في جزء المنع وقوله وهذا
الدليل الزامي اه قال بعضهم من الافاضل لانه ليس بدليل بل ذكره للتنبيه [illegible]
في عدم [illegible] اهل الكبائر في النار بعد ثبوت [illegible] بالنصوص الدالة على
الخروج فلا اعتراض عليه بالمنع او المعارضة لا يغنيه معتدا بها قوله [illegible]
في الجنة قالوا لولا المؤمن لم [illegible] عن معنا [illegible] الدنيا يعني ان [illegible] الدنيا [illegible]
والجنة من المنفعة في الجملة فلو لم يكن [illegible] الاخرة فالجنة عن المنفعة
لم يخل احدهما من الاخرة وقوله لكنه غير مفيد يعني ان معنى منع قيد المؤمن غير مفيد

فلهذا قال عدم الخلوص لا ينافي الخلود في النار مطلقا فيدفع ان يقال لا نفي الخلوص
بهذا بطلانه وقد يستعمل في المكث الطويل لكن خلود الكفار بمعنى الدوام بالاجماع بل
صار من ضروريات الدين بخلاف خلود اهل الكبيرة قوله والمنفصل منه تنوبه
كلام الشارح هنا نقول بمعنى الدوام اي بجميع الشعرا ي الازمنة فالمكث الطويل
معنى عام يتناول خلود الكفار والاعصار حتى لو نفيع على معنى الدوام لانه الظاهر المتبادر
من لفظ الخلود ويتناول ايضا خلود اهل الكبائر لكن لما كان له معارض فحمل على المكث
الطويل بدون الدوام وقوله بل صار من ضروريات الدين اي خلود الكفار بمعنى الدوام
كان من ضروريات الدين بحيث لا يحتاج الى النظر والبيان اصلا وما انت بمؤمن
لنا والاولى ان يمثل بقوله تعالى انؤمن كما امن السفهاء [illegible] فيكون لا يحال ان يكون اللام
في انؤمن [illegible] للتعدية قوله لا يخفى عليكم ان الايمان متعد بنفسه على
ما ذكر في الصحاح فاللام في قوله تعالى انؤمن لكم ليست للتعدية بل هو ايضا للتقوية
فانه لتضمينه معنى صدق وهو يتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى
آمن الرسول بما انزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية
وما انت بمؤمن لنا قوله وان يتحقق في الكتابة الصديق اي يتحقق فيه معنى
التصديق اي المجرد وثبوته له بغير اذعان كالسوفسطائية بالنسبة الى وجود العالم فان
لم يقبلوا ما ابا عن الاذعان هذا ما اختاره بعض المتأخرين هذا كلامه فنقول اي يحصل
في قلبه ان الخبر ثبت له الصدق وما حاصله ان يعلم ان الخبر جاء به انه مطابق
لما في نفس الامر وقوله كما للسوفسطائية وكما لبعض الكفار على ما دل عليه قوله تعالى
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم الاية لكن

وقوله

وقوله عن الاذعان اي القبول والتسليم قوله وهو يذكر تبعيته لما ذكر ان [illegible] يلزم
ان يندرج يقين السوفسطائي [illegible] في التصور وانه بط بالضرورة ولا يتم التقسيم
ملك ولو ان يمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم الاذعان للسوفسطائي
[illegible] بمعنى عنوان المعنى المعبر عنه بكرد [illegible] او قطع وقد نص عليه في شرح المقاصد
ولذا الحق في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان [illegible] ان
التصديق المنطقي يعم الظن بالاتفاق وهم يعنون العلم بالمعنى الاعم تقسيما عاما
متوسلا به للبيان لحاجة الى المنطقي بجميع اجزائه هذا كلامه فنقول فان قلت [illegible]
ما في شرح المقاصد فما ذكر ما ليقين لما صار بدون الاذعان والقبول بل
مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائي وبعض الكفار يكون من قبيل التصور وهو
التصديق [illegible] البطلان [illegible] الا ان يكون التصديق على ما فسره
رشيهم هو التصديق اللغوي المعبر عنه بكرويدن [illegible] انه يجب في الايمان الشرائط امور
كالمقرون بالاختيار وترك الجحود والاستكبار واما انه يلزم على تقديره تغيير كون
اليقين الخالي عن الاذعان والقبول تصورا وان خارجا عن التصور والتصديق
فذلك بحث آخر كما [illegible] الكلام في امكان الايقان بدون الاذعان وفي كون بعض
الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي عليه السلام غير مصدقين به [illegible] لان امكان
الايقان بدون الاذعان هو لازم ايضا ان بعض الكفار موقنين غير مصدقين
وقوله ام قطعا [illegible] عام يتناول القطع والظن وقوله نص عليه في شرح
المقاصد [illegible] قد نص على ان الايمان امر قطعي لكن الايمان تصديق خاص
قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا واما كون التصديق المنطقي امرا

ببيني ولم يذكر ان الشارح ولا الشيخ على ان الشارح قد صرح على ان القول بان المعتبر في جميع
[illegible] والايمان هو اليقين بمجرد نظر وذكر في شرح المواقف ان النظر الذي لا بد للايمان
منه انما هو التيقن بالبرهان فحكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر
العوام من هذا القبيل وقوله ولذا يكفي ان الجزم المستند الى راجح المعنى
المعبر عنه بكرويدن وهو ما لا توجد في كلام الشارح وهو ان يقال ليس حقيقة التصديق
ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر ان يقع في القلب النسبة الحكمية التي هي مورد
الايجاب والسلب وكذا الجزم من غير اذعان وقبول ادعى غيره وذلك ان النسبة وافقة
او ليست بموافقة وهذا الاذعان هو المعنى الذي يعبر عنه بكرويدن قوله كان
اطلاق اسم الكافر عليه قوله لجعله كافرا [illegible] الا ان الكفر في مثل هذه الصورة
في الذي في صح اقرار الاسلام لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد هذا ان
التصديق المقارن لامارة التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق الذي
لا يقارن شيئا من الامارات [illegible] فقول الشارح غير لكل واحد من القولين المذ
كورين يعني انهما اشارة بان الا ان الكفر في مثل هذه الصورة [illegible] ولك ان تريد ان الشارح
مراده الكفر في امثال هذه الصور كما يكون في الظاهر يكون فيما بينه وبين الله تعالى ايضا
لان الشارع قد جعل هذا التصديق كالعدم كما جعل ايمان اليأس في حكم العدم فاراد
باطلاق اسم الكافر الاطلاق الحقيقي واراد بقوله كافرا اما لجعله كافرا فيما بينه
وبين الله تعالى لا في مجرد اجراء احكام الاسلام ما ذكر في شرح المقاصد هذا انه لا عبرة
بالتصديق مع تلك الامارات فلا منافاة بين الكلامين كما زعم قوله لكن لا يحتمل
السقوط ان قبل الصغار المؤمنين مؤمنون ولا يصدق فيهم حقيقة الكلام في الايمان

المبني

المبني لا الحكمي هذا كلام فانه قبل النسخ اي النبي عليه السلام بان القبلة بيت المقدس ولما بعد
نسخ ذلك قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام قلنا للقوم ان كون بيت المقدس قبلة
كانت مخصصة بزمان والكلام والتصديق المتعلق بذلك كان ثابتا غير زائل قطعا
اصلا واما التصديق بالقبلة هي المسجد الحرام فذلك تصديق اخر متعلق بحكم اخر له
زمان اخر فثبت ان [illegible] والاقرار قد يحتمل فان قيل كيف يحتمل مع ان انتفاء
الجزء يستلزم انتفاء الكل [illegible] ما ذكرتم في الماهية الحقيقية بخلاف الماهية الاعتبارية
فان الجزء [illegible] ركن من اركانه [illegible] في الاخر [illegible] قوله التصديق
بالقلب هذا مناف لما هو عليه المتطول من ان النوم [illegible] وذاك مما
يحتملان هذا كلام [illegible] فانت خبير بانه لا مذهب [illegible] ما هو
المشهور وهو كذا لان قول الشارح التصديق باق [illegible] الى المنع فيكفيه الا [illegible]
العقل فلانه قال لم لا يجوز ان يكون التصديق باقيا في حالة النوم كما ذهب اليه
المتكلمون قوله والذهول اي في حال النوم والغفلة انما هو عن حصوله فكذلك الحال
حال الذهول لا حال عدم التصديق ولعل التصديق في حال الذهول يكون في قوة ما
ذكره من عده مرتبة من مراتب العقل الانساني وقوله قد يذهل فيما اذا كان الحق
بان الانسان حال القصور التصديق في قلبه جاز ان يذهل عن حصول هذا
التصديق الى زمان لا يلتفت النفس هذا التصديق فقد [illegible] لكن الظاهر ان عدم
الالتفات الى ما حصل في القلب لا يجوز ذهولا عن حصول [illegible] قوله
[illegible] لان الامر السابق [illegible] ولذلك يكفي الاقرار مرة في العمر انه جزء مفهوم الايمان
هذا كلامه اي لان الشارح جعل المحقق الذي لم يطلع عليه بعضا [illegible] في حكم ايمان [illegible]

الاقرار مرة في العمر لما بينا في مقام الايمان مع ان الاقرار جزء من حقيقة الايمان عند كثير
من المحققين فان قيل فالاقرار ايضا لا يحتمل السقوط اذ الشرع جعله في حكم الباقي كما
جعل التصديق كذلك قلنا ربما يطرأ على الاقرار ما يضاده كما في حالة الاكراه بخلاف التصديق
قوله في حق الاجراء شرط لاجراء الاحكام ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لابد وان
يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنا
فانه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره هذا لكن ما وهو مذكور في شرح
المقاصد ايضا نقول لهذا الغرض اي الاجراء الاحكام عليه في الدنيا من الصلوة عليه
والصلوة خلفه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور والزكوة ونحو ذلك
وقوله فانه يكفي مجرد التكلم اي يكفي لتمام الايمان مجرد التكلم وان لم يظهر على
غيره ثم الاقرار المفروض المذكور لابد من ان يكون على وجه الاظهار على الامام وغيره
على هذا المذهب ايضا فلا فرق بين المذهبين في وجوب الاظهار للغرض المذكور
وذكر في شرح المقاصد على هذا المذهب ان من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار
بلسانه في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من
الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار حينئذ لاجراء
الاحكام عليه فقط قوله والنصوص معاضدة لدلالتها على ان محل الايمان هو القلب
فليس الاقرار جزءا منه واما انه التصديق لان ما في القلب بالاتفاق هو هذا
فقوله واما انه تصديق اه وذكر في شرح المواقف وايضا ثبت انه فعل القلب فيجب
ان يكون عبارة عن التصديق وذكر لان الله تعالى انما خاطب العرب بلغتهم ليفهموا
ما هو المقصود بالمخاطبة فلو كان لفظ الايمان في الشرع مغايرا لوضعه اللغوي لبين

الامة تعالى وتقدس بالتوفيق كما بين فعل الصلوة والزكوة وامثالهما وكثير
الشبهة فلا يرد بل كان هو يذكر اولى وقوله ولانه خلاف الاصل اه ولان النقل
الى غير التصديق هو خلاف الاصل اراد ان ابقاء ما كان في القلب هو خلاف
لا صدر وقوله يحتمل ان يراد بالنصوص الايمان اللغوي جزء الايمان الشرعي
والجزء الاخر هو الاقرار فيجوز ان يراد في قوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان معناه
اللغوي وهذا لا ينافي لان يكون الاقرار جزءا من معناه الشرعي وقوله يجب تخصيص
التصديق والمتعلق بما جاء به النبي عم فان قلت ان الايمان هو التصديق بما جاء
به النبي عم وقوله فهو في المعنى اللغوي مجاز هذا لا يجوز ان يراد بلفظ الايمان
اللغوي معنى الايمان الشرعي باعتبار كونه مما صدق عليه مفهوم الايمان اللغوي
فلا يكون لفظ الايمان مجازا غاية ما في الباب ان يكون الالف واللام للعهد
وهذا لا يقتضي ان يكون اللفظ مجازا والاولى ان يقال لفظ الايمان غير
منقول عن معناه اللغوي الا معنى له كما عرفت فيما ان انه اريد به التصديق المخصوص
ايضا لكن التصديق المتعلق بما جاء به النبي عم وهو المعنى الشرعي لان المتبادر عند
الاطلاق لا يصار الا معنى اخر بحيث يعتبر فيه اجزاءه وهو الاقرار [illegible]
فليس يرد عليه ان كما انه يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان قال بعض الفضلاء
ان الله [illegible] النصوص ومعاضدة فذكره ولم يقل النصوص حجة لذكرها [illegible] الى
ان الدليل هو مجموع النصوص فلا يلزم ان يكون كل واحد دليلا مستقلا فلذا
قال في المواقف ويؤيده قوله تعالى لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا
شققت قلبه فقوله ويؤيده اشارة الى انه يؤيد كون محل الايمان هو

هو القلب وان لم يكن هو جميع مسماه وقوله على التصديق بقول ذو له لما يرد دونه
منه الا التصديق باللسان يعني ان مجموع الجميع عندهم هو فعل اللسان ولا يلزم ان اذا
ثم اذا انضم اليه عدم النقل في الشرع فيرد عليه النصوص الدالة هذا كلامه فنقوله
عندهم اي عند اهل اللغة وقوله اي ثم اذا انضم اليه عدم النقل ولو وقع النقل
في الشرع لم يفهم اهل اللغة من لفظ الايمان الا التصديق باللسان فانهم لا يفهمون
الا المعنى اللغوي لكن يفهمون التصديق باللسان فقط فوجب ان يجعل الايمان
عبارة عن التصديق باللسان لا عن التصديق القلبي او عن مجموعهما وقوله
فيرد عليه النصوص الدالة وذلك لان هذه النصوص دلت على الايمان
هو التصديق بالقلب فقال القائل ان هذه النصوص وان دلت على الايمان
هو التصديق بالقلب لكن عندنا ما ينفيه وهو ان يقال ان اهل اللغة لا
يعرفون منه الا التصديق باللسان وهو ان لفظ الايمان غير منقول عن المعنى
اللغوي فوجب ان يجعل الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما عرفت قوله
ثم لو فرضنا يرد عليه انه ليس المعتبر عند الكرامية هو اللفظ بل اللفظ الدال
بمعنى انه المعتبر في وضع الشرع واللغة فيبطل ما قيد انه لو فرضت ان الدال
دلالته لا معنى لاعتبارها عند عدم الدلول او لا مدخل لها في الاوضاع ثم لا
اعتبار لها في حق الاحكام عندهم ايضا فالواهي اي اظهر الانكار واظهر الايمان
يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار وهو اظهر الايمان ولم يتفق له الا
قرار لم يستحق الجنة هذا كلامه فنقوله يرد عليه وقد رد الشيخ في شرحه للعقائد حيث
قال انهم لا يعنون ان الايمان هو اللفظ بهذه المدة كيف ما كان بل

اللفظ بالكلام الدال على التصديق بالقلب الا انه لما كانت دلالته لمن لا يطلع
واثبه صرف كانت من غير ان يجعل التصديق جزءا منه والى هذا ذهب المتقدمين
دون الجموع انتهى كلامه وانت خبير بان هذا الكلام على السند لان الجواب المذكور
منه مبني على منع المقدمة القائلة ان اهل اللغة لا يفهمون منه الا التصديق
باللسان بل انما يعرفون منه التصديق القلبي فقط الا يرى انه لو فرضنا ان
الفاظ التصديق لم توضع لمعنى او فرضت لمعنى آخر لم يحكم اهل اللغة بان المتلفظ
بتلك الالفاظ مؤمن وذلك لعدم دلالتها على وجود التصديق القلبي الذي هو الايمان
ثم لا يخفى ان هذه المقدمة المذكورة يلزم منها المنع فافهم وقوله او لا مدخل لها
في الاوضاع عليه لقوله فيبطل وقوله لا اعتبار لها اي للدلالة وقوله لم يستحق الجنة
ولم يستحق ايضا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل الايمان اسما للتصديق
فقط كما مر ثم يسمى مؤمنا لغة اي يطلق عليه لفظ المؤمن عند اهل اللسان
واللغة لغة وليس الايمان فان الامارة الامور المقتنعة لا قيمة لها في الملل
اللفظ الا هذا كلامه فنقوله اي يطلق عليه لفظ المؤمن حاصله ان رجلا اذا
اقر باللسان وورد ما فيه يطلق عليه لفظ المؤمن عند اهل اللغة لقيام البلاء
الايمان الذي هو التصديق القلبي فلفظ المؤمن عند اهل اللغة ايضا يكون
يكون بمعنى المصدق بالقلب ويكون اطلاق هذا اللفظ على هذا المعنى اطلاقا
حقيقيا عندهم ايضا يكون واما عدم وجود التصديق القلبي في ذلك الرجل
لا ينافي ان يكون اطلاق لفظ المؤمن حقيقيا كما اذا امتلت نبدا العالم مع
ان زيدا لم يكن عالما الا ان لفظ العالم حقيقية بها مع عدم وجود

معنى التصديق ويؤيده ما ذكرنا قول الشارح وبنى عليه كلام الايمان انما يجرى بناء
على وجود التصديق العقلي وان كان وجوده بحسب اللفظ مدلولا بناء على وجود التصديق
اللساني دون ان كان وجوده بحسب الحقيقة وقوله انه حقيقة في الاقرار ايضا ما ذكر في شرح
المواقف لا نزاع في ان التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة لدلالته على التصديق العقلي
ولا في انه يترتب عليه احكام الايمان كما مر وانما النزاع بينه وبين [illegible] في ان النزاع
يكون تسميته بطريق الحقيقة في اللغة لكون الاقرار دالا على وجود الايمان الحقيقي الذي
هو التصديق القلبي فلهذا اجري على المقر به احكام الايمان الذي هو التصديق
القلبي فلا يتوهم من كلام المواقف ان يكون تسمية الاقرار ايمانا بطريق الحقيقة
في زعمه لا يكفي في الايمان فعل اللسان لان الايمان لعلهم يجعلون مواطاة القلب
شرطا لانا نقول هذا مذهب الرقاشي والقطان لا الكرامية ولهذا ذكروا
عدم الاستغناء في الكتب هذا كلامه فنقول هذا مذهب الرقاشي والقطان
وقد ذهب الرقاشي الى ان الايمان اسم للاقرار بحقيقة ما جاء به النبي صلعم لكنه قد شرط مع
ذلك الاقرار معرفة القلب سواء كانت هذه المعرفة حاصلة بطريق الضرورة
او بطريق الكسب وذهب القطان الى انه اسم للاقرار لكنه قد شرط التصديق
الذي لا يكون الا بالاختيار والكسب واما الكرامية فلم يشترطوا في الايمان
شيئا من المعرفة والتصديق حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا
في نفس الامر الا انه يستحق الخلود في النار على ما قالوا [illegible] وايضا الاجماع
منعقد [illegible] واما الكرامية لا على الصحيح موافقة كما توهم [illegible]
وهو انفرد به هذا يقولون بان الاقرار في الازل ثابت حكما بناء على ثبوت

الذي

الذي هو الركن الاعظم واما ما ذهب اليه الكرامية فليس التصديق شرطا ولا شرطا
في الايمان فلم يثبت في الامر نفس الايمان الذي هو الاقرار لا حقيقة ولا
حكما وهذا باطل بالاجماع [illegible] مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة واما عطف
الجزء على الكل كما في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح فيها [illegible] خارجا باعتبار
مثاله وكيف بالتعاضد جملة [illegible] فنقول واما عطف الجزء على الكل اذا كان في
الجودة ما قيل لا يجوز ان يعطف على الشيء ما [illegible] فيه نكتة وهي الاهتمام
بشان المعطوف لكونه اشرف كما في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح او لكونه
ثمرة مقصودة كما في قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات فان
الاعمال ثمرات الايمان والايمان بلا عمل كالشجر بلا ثمر قوله وكيف لا
يعني ان الاية الكريمة يقتضي نظائرها ان العمل ليس هو نفس الايمان ولا داخلا
فيه لان الشيء لا يعطف على نفسه والجزء على كله يجب العمل بظاهره ما لم يوجد
دال على خلافه قوله لامتناع اشتراط الشيء بنفسه لان جزء الشرط شرط ايضا
[illegible] اي لو دخل الاعمال في الايمان يلزم اشتراط الشيء لانه تعالى جعل الا
يمان شرطا لصحة الاعمال والمفروض ان الاعمال جزء من الايمان الذي هو شرط
الاعمال وجزء الشرط شرط فيكون الاعمال شرطا لانفسها وانه ممتنع لامتناع
توقف الشيء على نفسه وهذا ايضا انما يكون ردا لمن يقول [illegible] ح
يعني ان مراده [illegible] الايمان زيادة ما يجب الايمان به في الواقع
وهذا لا يتصور بعد النبي صلعم واما زيادة الايمان بحسب الاطلاع على تفاصيل
[illegible] تلك الاحكام فيه ويمكن ان يقال [illegible] وانه هو التنبيه [illegible]

ان لا فرق بين الزيادة وبين الكثرة ريبين في المنفي وفي اجزاء الا هام عليها ... د
لا خفاء في ان التفصيلي اذ يكثر بحسب كثرة متعلقاته من انها بحسب الايمان لا يكثر
بحسب ذاته واما يكثر متعلقاته مع ان متعلقاته ايضا لا تكثر بحسب ذاتها واما
تكثر بحسب تكثر الاعتبارات فقط وانت خبير بان هذا في المعنى اعتراف بان الا
يمان التفصيلي لا يزيد على الايمان الاجمالي الا بمجرد الاعتبار والاولى ان يقال
انما اذا آمنا بان ما جاء به النبي عم فهو حق ثم اخبر بان الجنة حق مثلا فلا شك
ان الايمان الاول هو الاجمالي وان الايمان هو الايمان التفصيلي ولا شك
ايضا ان الايمان الاول تصديق مغاير بالذات للايمان الذي هو تصديق
اجمالي متعلق بمفهوم عام ولا شك ايضا ان مجموع هذين التصديقين ازيد
من التصديق الاول وحده وقس على هذا سائر التصديقات التي خرجت من
العدم الى الوجود من القوة الى الفعل وحاصله ان يزيد الكمي ينظر
عن امام الحرمين وغيره وقد يتوهم ان حاصله هو ان الدوام على العبادة
عبادة اخرى فلذا يترتب عليه في ملاحظتهم وايس شيء لكون الدوام عبادة
غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة
فقوله عبادة اخرى يعني ان الاستمرار على العبادة عبادة ثانية كما ان الاصرار على
الصغيرة صغيرة ثانية ومجموعهما كبيرة كما ان الاصرار على الكبيرة ثانية
وقوله فان الدوام على التصديق غير التصديق يعني ان المشهور من قولهم الايمان
لا يزيد ولا ينقص هو ان ذات الايمان وحقيقته لا يزيد ولا ينقص كما
اشار اليه الشارح ان الدوام على الايمان ليس ذاتا للايمان وحقيقته بل صفة

قائمة بالمؤمن متعلقة بالايمان ... وفيه نظر لان حصول المثل قد يدفع
بان المراد زيادة المراد حصلت بعد البعض الايمان في ذكر هذا المقام وهو
مذكور في شرح المقاصد والتقصير عن الجواب عن استدلال المخالف بقوله تعالى واذا
تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين
آمنوا ايمانا ونحو ذلك وما ذكره في شرح المقاصد واجيب بان المراد الزيادة
بحسب الدوام والثبات وهذا ما قال امام الحرمين من ان النبي عم يفضل على
من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله اياه من مخافة الشكوك والتصديق عرض
لا يبقى ينبغي للنبي عم متواليا ولغيره على الفترات ثبت للنبي عم اعداد من الايمان
لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع
فيه ... ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فرضا كان او نفلا كما هو
مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار او فرضا فقط كما هو مذهب الجبائيين
واكثر معتزلة بصرة الى هذا المقام منقوله ومن ذهب لعل مراد الشارح
من ذكر هذا المذهب هو الاشارة الى المعارضة بالآيات الدالة على زيادة
الايمان اذ لعلها تكون مراده وكذا فلا وجه لان يذكر هذا المذهب في اثناء
ذكر الكلام من قال بان الايمان هو التصديق القلبي في حمل الآيات
الدالة على زيادة الايمان على هذه التوجيهات المذكورة في الشرح وقوله
كما هو مذهب الخوارج لا يخفى عليك ان قوله من الايمان بطريق التبعيض
يدل على ان الاعمال جزء من الايمان وهذا مذهب السلف والمحدثين واما مذهب
الخوارج والعلاف وعبد الجبار فهو ان الايمان هو الاعمال فقط فرضا كان او

نقلا على ما ذكره في الكشف والحق صدر الشريعة والمواقف قوله مذهب الجبائيين يعني الجبائي
وابنه ابا هاشم ومذهب المعتزلة ان الايمان هو الطاعات من اعمال الطاعات دون
النوافل قوله لجبيرها في الصلاة اي بجبر زيادة قراءة القرآن والقيام في الصلاة
والاظهر ان يقال لزيادة الصلاة لجبيرها في القراءة والقيام واعلم ان ما شرح
جزءا فلوما جعله الشارح جزءا اي لشيء يثبت له انتفى وكل جزء انتفى ذلك الشيء واما
ما يتبع جزءا فهو اعم من ذلك فاحد القراءة في الصلاة مما لا يخرج جزءا زيادة لكونه
علم ما يجوز به الصلاة يكون ما زاد به جزءا وقوله طاعة لا يخرج عنها طاعة في هذا قرب
من مذهب الخوارج وقوله واجبة لكونه واجبا لا يخرج عنه واجب هذا قريب
من مذهب الجبائي قال الشارح وقال بعض المحققين ان هذا الخلاف في قوله
وهذا لا يتصور فيه الزيادة ولا النقصان اه وههنا اشكال اخر وهو ان
يقال ان من اول من قال الايمان لا يزيد ولا ينقص هو انه لا يزيد ولا ينقص بحسب
اجزائه الواقعة فيه بخلاف الاعمال فانها يزيد وينقص بحسب اجزائها كما عرفت
انفا وانما زيادة الايمان بحسب القوة والضعف فلا كلام فيه وقوله ان
التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر انه تكيف النفس عليه
وسكونها كما قاله بعضهم وهذا يدل على ان تحصيل العلم بالضرورة
بدون الاختيار لا يحصل ربط القلب عليه بالاختيار والكلام في تحصيل
اصل العلم بالاختيار والكسب في تحصيل ربط القلب عليه بالاختيار فهذا
اقرب من الاول كما لا يخفى وبهذا الاعتبار اي اعتبار التحصيل فان التكليف
بالشيء يجب نفسه عند التكليف بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا في مقولة

مقدورا اما قبل التكليف بالايمان تفصيلا بالنظر الموجب له فهو مقدور من حيث
قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وقوله تعالى آمنوا بالله فالحق ان النظر مقدور له
بالواسطة وبحسب التحصيل ولذا قد يعتقد نقيضه عند الغفلة عن النظر الذي هو
الخ قوله الا باعتبار التحصيل يعني ان التكليف بالايمان انما يتعلق باعتبار
تحصيله الاختياري لان التكليف بالشيء بحسب تحصيله قد يتصور في مقولة الكيف
كما اذا علق الى الحد بتحصيل السواد في الثوب فان السواد من مقولة الكيف وتحصيله
انما يكون بسبب مباشرة الافعال الاختيارية والتكليف بتحصيل الايمان من هذا
القبيل ايضا اذ الايمان من مقولة الكيف لانه من قبيل العلم الذي هو من
مقولة الكيف وقوله تعلق بالنظر الموجب له يعني ان نفس الايمان ليس مطلوبا به
حقيقة بل النظر المستلزم للايمان وقوله الايمان مطلق من قبيل الاسماء والمجاز
وقوله معرفة الله واجب فان قلت ما معنى هذا الكلام مع ان نفس الايمان متعلق
اوان الكلام فيه الساء وحقيقة وكذا قوله تعالى آمنوا بالله تعالى وقوله ولعل الثاني
يكون نفس الايمان مكلفا به وقوله ويجب التحصيل ولو بحسب التحصيل قوله
الخ وكونه مقدورا اما حصلا بحسب التحصيل ولا يكفي المعرفة في ان كانه
المعز الى قوله مما لا دخل له للمقام قوله يكون بتحصيل ذلك اختيارا
اعلم ان التصديق اذا جعل من قبيل العلم كما هو المختار عند المحققين ينبغي
ان يعتبر يكون مكلفا بالاطمئنان وربط القلب بالاختيار واليه يشير
المحقق صدر وبعضهم قال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار
المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤجر به ويثاب عليه بل

بجعل راتب العبادات بهذه المعرفة فانها زيادة حصلت بلا كسب وقع بعد تسليم تحصيل المعرفة
انه معرفة انه جبار او جزا انتهى كلامه واما اذا جعل التصديق من قبيل الفعل الا
ختياري كما ذكره بعض المتأخرين فالمطالب بها لا يكون مطلقا بتحصيل التصديق الذي هو
فعل اختياري وهو نسبة الصدق الى المتكلم بالاختيار وبالسبب قال بعض المتأخرين
ان التصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكون العلم كيفية نفسانية
او انفعالا على ما ذكره في شرح المقاصد وقوله ليس بصحيح عندنا بل عليه ان يكون التصديق
من قبيل العلم لا من قبيل الفعل وقد عرفت ان بعض المتأخرين اختار انه فعل
اختياري يعني قبول الاحكام يعني ان الاسلام هو الخضوع والانقياد وللا
حكام وهو معنى التصديق بما جاء به النبي عم فيرادف الايمان والترادف يستلزم الاتحاد
المفهوم فتأمل فقوله الانقياد وللاحكام اي للاحكام الشرعية و
هذا بناء على ان الانقياد للاحكام الشرعية الجلية وهو انقياد وامر زائد وبناء على
ايضا للاحكام الاعتقادية وهو انقياد القلب لكن الانقياد للاحكام الشرعية
فعل من [illegible] بالاخر ايضا وللعمل [illegible] وهو [illegible]
منها لا يوجد بدون الآخر على ما اشار اليه بقوله ولا نعني بوحدتهما سوى هذا اذ لا
وقوله الترادف بينهما [illegible] وجوده [illegible] وقوله حتى لو وجد فيها
غير ثابت من المسلمين ان لم يجده فرضا لو كان احد من المؤمنين الا ان يثبت من المسلمين
لا يوجد بعلم الكلام هذا كلامه فقوله لم يجده فرضا لو كان يعني ان لفظ غير في قوله حتى
لو وجد غير ثابت المسلمين ليست صفة على معنى في وجد في ذلك الفرضية شيئا
غير ثابت من المسلمين لانه [illegible] مستثنى [illegible] او بانه ثابت الحال لا ثابت

يجب

فيجب ان يعتقد المستثنى منه على وجه يصح وهو ان نقول فما وجدنا فيها الا بيتا من
المسلمين فيعتقد المستثنى المسلم من المؤمنين فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام كونه في
المؤمنين قوله قبل العمل الا ان لا نزاع في عدم كون المسلم اخص من المؤمن وانما النزاع ٤
في كونه اعم منه بناء على قوله وكذا قوله المسلم فيجوز كونه اخص منه لا حج
ولا يصح المنع بناء على تجويز كون المؤمن اخص من المسلم اذ لا يجوز ان [illegible] مثلا
اخرجت العلماء فلم ار الا بعض العلماء اذ ان العقلاء اعم لان المعنى
فلم ار احدا من العقلاء الا بعض العقلاء مع ان بعض العقلاء ليس من العلماء
فعلى هذا التقدير لا يكون الاستثناء متصلا [illegible] وقوله فيجب ان يكون الا
اعم منها مقدمتان مقبولتان بين المسلمين احديهما ان [illegible] لا يجزء لا
يمان [illegible] وهذه ثابتة بالقرآن قوله ان الاسلام [illegible] فوجدنا [illegible]
من الا [illegible] مقبول يلزم بطلان المقدمة الاولى [illegible] وقوله
ليست بحكم [illegible] في علم الكلام اذ هو ليس بجزء العلم الشرعي بل هو [illegible]
العلوم الشرعية وبالجملة [illegible] للمدعي [illegible] عدم
صحة سلب احدهما عن [illegible] من الترادف [illegible] ثبت لكل منهما
فقوله ثبت لكل منهما يعني ان عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وكذا [illegible] احدهما
لا يصح سلب [illegible] الايمان والاسلام عن الآخر [illegible] يعني ان المؤمن
المسلم لا باعتبار انفسهما اولا نزاع في تباين مفهوميهما فان الاسلام عبارة
عن الخضوع والانقياد والايمان عبارة عن التصديق ويصح ان يقال ان الخضوع
والانقياد تصديق [illegible] او [illegible] ولكن ان نقول

فما مر وجوابه بانتفى ببعض الاخبار ممن ذوية مثلا .... يعني اما قوله من الآمر
لا يصح ان يكون بيانا لما اجز الاباهو الثا وبلبس الذين ذكرهم والاولى ان يقال
انه بما علم فان كون ابن جبيني الملم ثابه مشهور فيما بين اهل اللغة فلا يصار الى
المجاز والتاويل من غير ضرورة اه والاسلام هو الخضوع والانقياد ولو غصبه فغير
تصديق فاسق بانه نبي الحق واذا استلزم اه فيه منع لما ان بعض الكفرة كانوا يعرفون
بان النبي الحق مع انهم لا يصدقون بالاحكام والفسوق ان يقال الاسلام هو الخضوع
والانقياد ولا كذلك اي التسليم والالتزام لكونه نبيا فانه للحق وموجب للعبادات عليهم
وهذا ليس غير التصديق على سائر احكامه لكنه يستلزم قوله وهو في الآية بمعنى الانقياد
الظاهر الاول ان يقال مع انهم السلم الاسلام لحقيق مدلوله ولذا يصح ان يحمل
الاسلام بمعنى الانقياد الظاهر بكونه مدلولهم ولكن قولوا السلم للتصديق يعني اذا
قالوا السلم لانوا اما وفيه بناء على ان الاسلام هو الانقياد الظاهر هذا دليله
فتوله هذا معارضة في المقدمة اه ما حصل الدليل المذكور هو ان يقال الايمان هو التصديق
والاسلام هو الانقياد وكل واحد من التصديق والانقياد لا يوجد الآخر منهما
متحدان بناء على ان معنى الاتحاد هو ان لا يوجد كل واحد منهما بدون الآخر فالسؤال
الاول يكون معارضة دالة على نفي المط المذكور فنقول انهما متحدان والسؤال
الثاني يكون معارضة دالة على نفي المقدمة المذكورة في قوله الايمان هو التصديق
وقوله فما به السؤال على انه حمل الذين قالوا بعدم تغاير الايمان والاسلام بمعنى
انه لا ينفك احدهما عن الآخر قوله لان مراد الشارح عدم الانفكاك من الطرفين
ويدل عليه سياق كلام الشارح وسياقه فقولهم لا ينفك احدهما عن الآخر اي لا ينفك
كل واحد منهما عن الآخر وليس مرادهم ان احدهما فقط لا ينفك عن الآخر كما توهم
ذكر الفاضل وقوله على انه فيه غفول عن التوجيه لما عرفت ان هذا السؤال
مبني على المقدمة القائلة بان الايمان هو التصديق لا على قولهم ان الاسلام
لا ينفك عن الايمان الذي هو التصديق كما توهمه ذكر الفاضل ممن اجاب بان الحديث
يدل على انفكاك الاسلام عن التصديق بان قال الاسلام هو الاقرار والاعمال توجد بدون
التصديق وهذا الحاصل السؤال الذي ذكره الشارح بقوله فان قيل قوله عم قال
الشارح بل مثل قولنا ان المصدق ان ... الذي هو كل واحد من الايمان والزهد
اه سقوط ما يكتسب بالاختيار ويتصور البقاء عليه في الحرمة ولذا وقعت به التكاليف
والايجاب قوله وذهب بعض المحققين اه حاصل الجواب ان الايمان المنوط به النجاة
امر فيه له معارضة قوية كثيرة من الهوى والشيطان فعند لزم محصوله لا امن من
ان يطرأ عليه شيء من منافيات النجاة من غير علم بذلك فالذي في كتب القاصد وهذا قريب اولا
مما انه لا يدل عليه القول بان الاجماع هذا الكلام فقوله امر فيه اي موضع للعبد الذي
حصل له هذا الايمان المنوط به النجاة وكونه يحتمل ان يطرأ عليه شيء من المعارضات
في الهوى والشيطان ولذا البقاء ذو فكر في مقد عنده ان الحاصل له هذا الايمان ذكر
الا عند رفيقه ينبغي للمؤمن ان يعلم كم هذا المعنى صادقا وما فاته الى الشيء من هذا الوسط
لو مع البقاء وكره الدعاء اللهم اني اشكو اليك كلما واما اهل الاستغفار كلما لا اعلم انكرات
العلام النبيك وقوله فعند الجزم بحصوله لو فرض حصول الجزم بحصول الايمان المنوط
به النجاة فلا يخلو الامر من ان يطرأ عليه شيء من معارضات النجاة او يحتمل في الاستقبال
شيء من المعارضات نعوذ بالله من ذلك قوله وهذا قريب اي ما ذهب اليه بعض

المحققين ذهب الى الجمع مبتول عن السعد لكنه يأتي ما بوجبه القوم من الاجماع والعدالة والمراد
بالاجماع اتفاق الاكثرين كما ذكره في شرح المقاصد والاكثرين من السلف ذهبوا الى ان
الايمان يزيد وينقص ولذا يقال انا مؤمن ان شاء الله بكا ما ذكره في المقاصد ايضا قوله
بناء على ان العبرة في الايمان والكفر انما يبتني انه المبني والمرو لا يبتني ان ايمان الحال ليس
بايمان كفره او هذا ليس فقوله يبتني انه المبني والمراد يبتني ان الايمان لما صار في الخاتمة
هو المبني والكفر لما صار في الخاتمة هو المهلك وقوله لا يبتني ان الايمان الحالي هدرا لا يخفى
عليك ان هذا الكلام لا ينبغي ان يذكر قبل ذكر كلام قوله ان ... اذ لا ... عنه
بل الحال لا ينبغي هذا المعنى ان يقال ان ايمان الكافر وان كان ايمانا صورة لكنه ليس بايمان
حقيقة بحسب حكم الشرع وكذا الكفر للكافر فانه وان كان كفرا صورة لكنه ليس بكفر حقيقة
بحسب حكم الشرع لان العبرة في الايمان والكفر بالخاتمة للنفوذ فيهما بحالة الكفار فلا ايمان
لما دون في الحال وقوله ان السعادة المعتبرة يعني ان موصوف السعادة المعتبرة بها هو
من علم الله ذلك في الازل هذا لا التبديل الذي يقع لسعادة من علم الله انه يختم له بالسعادة
وكذا الشقاوة وقوله فيكون التصديق ركن يكمل السعد للعقل المفهم بقول لا لانه يخالف السعود
فان تصديق المشرك اذا مات على الايمان يكون في حكم الشيء في حال الشرك لان هذا الشرك
جعله الشارع في حكم العدم فكان لم يكن ما يجاوز ثم يكمل السعد ما حكى تا في النوم
والغفلة فتأمل قال الشارح والحق الاختلاف في المعنى الا اختلاف بين وكر بعض الائمة
وبين ما ذكره الشارح او يمكن التطبيق بينهما كما عرفت بل معنى ان تقتضيه الحكمة تقتضي
اي ترجيح جانب الوقوع وكذا بعض العبارات فالشارح المذكورين موهم بان ان ...
تعليمه مطلقا من افعال الحكمة المقتضية في الترك فلا ترجح والمقتضي في الكلام المتن مستغن عن

هذا

هذا التوجيه هذا للذم فقوله ترجح جانب الوقوع او فظاهر الكلام يشعر ان ترجح جانب
الوقوع لا يحصل منها الا هو الوجوب لكن الشيء فيه حق في بعض المواضع ان ترجيح
جانب الوقوع لا يتعين بدون وجوب الوقوع وان لم والا دولة التي لا تنتهي الى
حد الوجوب لا يكفي في وجود الشيء فالاولى ان يقال ان مقتضيه الحكمة بمقتضاها نوجد لكن
رعاية الحكمة ليست امرا واجبا عليه تعالى بل امر عادي فلا يجب عليه تعالى ما هو مقتضى الحكمة ومن
ويؤيد ما ذكرنا قوله في شرح المقاصد والحق ان تعليل بعض الافعال بالحكم والمصالح ظاهر
كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله من اجل ذلك الحكمة المقتضية في الترك
اي في ترك ارسال الرسل وانت خبير بان وجه الحكمة في ارسال الرسل امر ضروري من
الامور الضروريات العادية الى بعد فيما بين الشرع وكذا عدم اهتمام الحكمة
المقتضية في الترك بديهيا ايضا ببداهة قد ذكرنا وقوله مستغن عن هذا التوجيه
به التوجيه الذي ذكره الشارح بقوله لان ارسال واجب يعني ان مقتضيه يقتضيه ولعل
وجه التسمح في الكلام المتن هو انه يكفي ان يقال اذ في ارسال الرسل حكمة ومنفعة
مترتبة عليه دون تعليله بالحكمة الموجب لذلك الجزم ثم قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة
للعالمين فانه رحمة بين الدنيا والدين لكل من امن وكذا لكل من كفر لم يهتد بهداية
ولم ينتفع به وقد يوجه كونه رحمة للعالمين بانهم امنوا به عاجلا عن المسخ والخسف
خبير بانه لا يناسب هذا المقام فقوله بين امر الدين والدنيا اه وذكر
لان طلاب الحق في المعاش كما رزقوا لم يؤتوا السوء فقد يتوجه لهم بيان ان هذا حاجة مستقيم
هو صدرنا ما هو الكلام مع انه لا خلاف فيه اصلا والاظهر ان غير مستقيم ولا يوجد الكلام

هو المطابع ان يقيد مطلقات كثيرة لا تعد ولا تحصى ولا تنكر ان بيان الطريق الاول رحمة
لهؤلاء القوم سواء ذهبوا اليه او لم يذهبوا اليه بل ذهبوا الى الطريق الآخر وقوله ويأبى
سوق هذا المقام لان سوقه يقتضي ان يكون ارسال الرسل رحمة انما هو باعتبار بيان امر
الدنيا والدين لا باعتبار انهم امنوا عن المسخ والنسخ هذا فان الاثر فكان من فقد
الله تعالى ورحمة ارسال الرسل لبيان ذكر قوله وهو امر يظهر على خلاف العادة قيل لابد من
قيد موافقة الدعوى احترازا عن مثل نطق الجماد بانه مفتر كذاب [illegible] ذكر التحدي
[illegible] لانه لطلب المعارضة [illegible] المدعي لا شاهد بدون الموافقة وقد مر في صدر الكتاب
ما يتعلق بهذا البحث فتذكر . [illegible] فنقول [illegible] ذكر التحدي مشعر اي يشعر بقيد موافقة الدعوى
فان معنى التحدي طلب المعارضة فيما يجعله شاهدا على الدعوى [illegible] العجز عن الاتيان بمثل ما اتى
تقول تحديت فلانا اذا نازعته للغلبة [illegible] ذكره في [illegible] قوله
وقد مر في صدر الكتاب [illegible] بيان [illegible] رسالة بالمعجزة قال [illegible] فان
الامكان بمعنى التجويز العقلي [illegible] العلم العقلي وذكر ان معنى [illegible]
[illegible] بالامكان [illegible]
[illegible] متعلق العلم محتملا
لان يحكم فيه العلم [illegible] هذا الامكان [illegible] هذا العلم [illegible]
[illegible] الاول [illegible] في صدر العلوم [illegible]
[illegible] الاول [illegible]
[illegible] واما النهي فقوله تعالى
ولا تقربا هذه الشجرة [illegible] ذكره في [illegible] هذا الامر [illegible] الجنة

لانه في الجنة ولا امة هناك [illegible] ان يقال [illegible] ان يكون [illegible] في الجنة
[illegible] فنقول في المواقف [illegible] في الجنة ولا امة
له هناك [illegible] نبيا مبعوثا لتبليغ الاحكام [illegible] باعتبار النبوة [illegible]
تلك القضية كما يدل عليه قوله [illegible] فان [illegible] الرأي والمهملة
[illegible] هذه القضية قبل النبوة [illegible] ان يكون [illegible] على
[illegible] ان يقال انه [illegible]
في الجنة اولا امة له هناك [illegible] قوله [illegible]
فيكون [illegible] فيكون [illegible] فيه [illegible]
[illegible] فنقول [illegible] لا [illegible] التبليغ الى
[illegible] في [illegible] النبوة [illegible] ان يكون [illegible]
[illegible] موسى [illegible] معارضة واما [illegible] بان يقال لا
ان الامر [illegible] النبوة [illegible] فلا يفيد هذا الجواب
[illegible] قوله وقد يستدل ارباب [illegible] الاستدلال الاول [illegible]
النبوة [illegible] الاستدلال [illegible] بالنهي [illegible]
لا [illegible] النهي [illegible] بالكسر [illegible]
الوجهين [illegible] فنقول مبنى الاستدلال [illegible]
[illegible] النبوة [illegible] وقوله [illegible]
[illegible] قوله [illegible] وقوله [illegible]
[illegible] وقوله بالنهي [illegible] وقوله [illegible]

لانه

متعلق بقوله مكلف وقد قيل هذا الا انه هو انه عم وقد جاء افعال كما في الآية الجلية
على وجه لا يتصورونه غير قبل النبي عم الصلاة وقوله مبنى الاستدلال الثالث وهو قوله ولانهم
وعلى ذكر الامر العظيم وقوله على الاخر الوجه متعلق بقوله مكلف وقد قيل هذا الاستدلال انما هو
انه عم قد جاء افعال كما في الآية الجلية على وجه لا يتصورونه غير النبي عم الصلاة
وقوله مبنى الاستدلال وهو قوله عم ولانهم انما اوتى ذكر الامر العظيم وقوله على ذكر
الوجه متعلق بقوله مكلف يعني انه عم قد تكلم على وجه لا يتصورونه غير قبل النبي عم
الصلاة قال ان [illegible] لمامه والسلام الله تعالى ذكر في الحج هذا الدليل على عموم بعثته و
كونه خاتم النبيين هو انه عم اوتى [illegible] لا يحتمل الا [illegible] واظهر حجته على دعوته
واي كتاب [illegible] [illegible] الامام [illegible] فيا ايها
الناس اني رسول الله اليكم جميعا [illegible] من قبل الاية ولكن رسول الله
وخاتم النبيين [illegible] على الذين قوله لكنه تابع [illegible] وما روي ان عيسى عم بعينه
[illegible] ولا يقبل منهم الا الاسلام [illegible]
هذا [illegible] فقوله [illegible] على [illegible]
[illegible] [illegible] الاب [illegible]
[illegible] لا يكون [illegible] ابدا [illegible] يكون [illegible]
[illegible] ان يكون [illegible] [illegible] [illegible] هذا الحكم [illegible]
[illegible] [illegible] النبوة [illegible] الا الاسلام [illegible] قال ان عيسى
ينزل [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] هذا [illegible] قوله [illegible]

شغل

[illegible] [illegible] الامور التي لا [illegible] لا يقبل
[illegible] الحديث وقوله [illegible] القلوب وذكر في الاثار [illegible]
[illegible] قوم من المشركين كان رسول الله عم يعطيهم شيئا [illegible] كان [illegible]
[illegible] وبعد رسول الله [illegible] [illegible] الاستدلال [illegible] [illegible]
الاسلام [illegible] قوله على [illegible] الرابط مثل العقل والضبط والعدالة
والاسلام وعدم الطعن [illegible] فقوله مثل العقل [illegible] يكون [illegible]
[illegible] وموصوفا بالعدالة والاسلام ولا يكون مطعونا في امور الدنيا والدين
قوله [illegible] [illegible] الكذب عمدا فيما يتعلق بامر الشرايع [illegible]
[illegible] دلالة المعجزة وهو باطل [illegible] السهو [illegible]
فيما [illegible] [illegible] التصديق بالمعجزة هذا [illegible] فقوله
بامر الشرايع واما الكذب في غير الشرايع [illegible] من عمد [illegible]
[illegible] [illegible] وقوله [illegible] [illegible] الا [illegible]
[illegible] ذكر [illegible] دلالة المعجزة [illegible] في شرح المواقف [illegible]
والقول [illegible] يكون [illegible] [illegible] [illegible] وقوله
وهكذا في السهو [illegible] الكذب وان كان بطريق السهو في تبليغ الاحكام الشرعية
[illegible] دلالة المعجزة ايضا [illegible] قوله وقال [illegible]
وقوله واما [illegible] [illegible] من قبيل السهو والنسيان [illegible] المعجزة
على الصدق [illegible] الكذب [illegible] دلالة المعجزة هذا و[illegible]
[illegible] المسلمين على [illegible] النبي عم في الاحكام الشرعية [illegible] قوله [illegible]

فعصمتهم من سائر الذنوب بجنسه ومنهم الكذب في التبليغ [illegible] بريد ان الكذب في غير التبليغ
يكون من سائر الذنوب على التفصيل الذي ذكر انفا [illegible] او السهو فهو مذهب المعتزلة
قالوا الصغائر والكبيرة من دون النفرة الى الانفة عن الاتباع وفيه فوت الاستصلاح والغرض
من البعث ويرد عليه ان ذلك في الظهور والكلام في الصدور قوله قال بعضهم الخ
ان جواز الصدور ويستلزم جواز الظهور عقلا ومستلزم انه لو دل الدليل قال بعضهم انه يجوز
الكبيرة في ذلك كلمة اجلب صفوف النفرة لا دون في العصمة لو اظهر لكان ابغض جوز ذلك
اظهار الكفر تقية اي خوفا لان اظهار الاسلام في الحق الا النفس الى التهلكة وذلك ينبغي
لا خفاء الدعوة ان لو اخفوا فيه بحث جواز وفي حذف الملك في بعض الصور
بالاعلام من الله تعالى [illegible] او كل لمسوابق الغضب بسبب قتله الخ او بسبب علم انه
بالحكمة وقوله بالاعلام من الله تعالى كقوله تعالى لا تخف انني معكما وقوله بعضهم من
الاصل الاولى ان يرد والمختلف ما روي ان الكفار قتلوا بعض الانبياء ولم يظهر
الله منهم الكفر تقية ما ذكر فرد كما روي ان داود [illegible] في امرأة اوريا
فارسل الى الحرب يحدث او ليقتل في هذا الخ المخالفة للعادة [illegible] فيعرف
من ظاهر [illegible] الثابت الا بترجم فان الكلام في ترك الاولى [illegible] من الكافر
ايضا انه لكل الاعلام [illegible] وما حملهم فوق [illegible] وانا نقول
على ترك الاولى [illegible] ليعرف من ظاهر مع ان الكلام في ترك الاولى [illegible]
من [illegible] في الظاهر فيلزم ان يكون مثل الشيء يتساهل في باب الحكم من هذا الامر
بحق [illegible] كما تقرر فانت خبير بان مراد الشارح سواء كان من طريق الاخبار ليعرف
[illegible] بسبب الذنوب منهم لم ينسب في [illegible] ولم ينسب الا [illegible]

اما لكن

ان امكن [illegible] بسبب [illegible] من الذنوب والا [illegible] وان لم يكن [illegible] عنهم [illegible] فهو محمول
على ترك الاولى او على كونه قبل البعثة والاول كقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فان هذا محمول
على كونه قبل البعثة [illegible] وان [illegible] ما ذكر من السائل [illegible] فقط بالطلب
[illegible] قوله ولا نسلم ان نفي الامة فيه بجواز ان يكون [illegible] بسبب سهولة انقياد [illegible]
[illegible] عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم قوله [illegible] والامة الطيبة والدين
[illegible] لانه لا [illegible] وقوله كنتم خير امة اي خير الامم [illegible]
فتدل الاية الكريمة على ان الامة محمد خير الامم دينا فيلزم خير الانبياء
دينا [illegible] الافضلية [illegible] واما قوله [illegible] انقياد [illegible] قوله [illegible]
لهم فذكرا [illegible] بعضها [illegible] فلا عبرة به وان كان [illegible] فان فوت الامم
بسهولة الانقياد [illegible] وفور العقل [illegible] الايمان اي التصديق القلبي وكثرة [illegible]
مثل [illegible] قوله لانه لا يدل على كونه افضل من آدم [illegible] الاولاد
في العرف هو نوع الانسان [illegible] وفيه ما فيه [illegible]
[illegible] فيقول وفيه ما فيه [illegible] في العرف هو نوع الانسان
ثم قد يراد في العرف من بني آدم نوع الانسان وكذا [illegible] قوله [illegible]
وقوله [illegible] بقوله [illegible] فذكر ان [illegible] هذا الحديث [illegible] فان قلت
قال [illegible] لا تفضلوني على موسى وما ينبغي لاحد ان يقول اني خير من يونس بن متى تواضع
منه او ان هذا القول [illegible] وقال [illegible] على ان
فضل الانبياء محمد [illegible] الافضل بعده ابراهيم [illegible] وقيل نوح وقيل
ابراهيم وقيل موسى [illegible] وقيل عيسى صلوات الله عليهم اجمعين والملائكة [illegible]

فيالهم ايهام لطيفة نورانية تظهر في صور مختلفة وتقوى على افعال شاقة قوله
بدليل صحة الاستثناء اذ الاصل في الاستثناء هو الاتصال وايضا لولا انه من الملائكة
لكنه لم يتناوله امرهم بالسجود فلم يوجد منه عصيان لامر ربه وقد يجاب بان امر الاعلى
يتضمن امر الادنى بطريق الدلالة قوله هو الاتصال فان الاستثناء المتصل هو الاصل
والانقطاع لا يتصور بدون الدليل واما الاستثناء المنقطع فلفظ الاستثناء مجاز فيه
فلا يصار اليه الا بضرورة وقوله لم يتناوله امرهم بالسجود لكنه لما قدم امرهم بالسجود وغيب
قال او ارفعهم الملائكة بالسجود لآدم وقد يتضمن الامر الادنى في هذا المثال انه
اذا قدم في المدينة رسول ملك من الملوك فامر سلطان هذه المدينة اكابر هذه المدينة
واعاليها بان يستقبلوا ذلك الرسول ويعظموه غاية التعظيم ولم يامر السلطان اداني
هذه المدينة واراذلها اصلا فنظر ان امر الاعلى لا يتضمن امر الادنى … فتح المنان
منهم تغليبا في يكون الامر بالسجود لجماعة منهم ابليس بعد تخصيصهم بالملائكة تغليبا
قوله والى هذا ان لا باس والامر بالسجود امر صحيح ولا يلزم ان يكون منهم من عدد
الجماعة من جنس واحد كما لا يخفى واما اطلاق الملائكة في ذكر الجماعة فهو اطلاق
مجازي مبني على التغليب لتبيينه … قوله انهما ملكان اذكر في تفسير الحاج
انهما ملكان انزلا لتعليم السحر ابتلاء من الله للناس تمييزا بينه وبين اهل الكرامة
وما روي انهما مثلا بشرين وركب فيهما الشهوة فتعرضا لامرأة يقال لها زهرة فحملتهما
على المعاصي والشرك ثم صعدت الى السماء بما تعلمت منهما فمحكي عن اليهود وقوله يعلمان
ان السحر بنفسه … ويقولان انما نحن ابتلاء من الله فمن تعلم منا وعمل به كفر ومن
تعلم وتوقى عمله ثبت على الايمان فلا تكفر فيه وليبذر على ان تعلم السحر غير

محظور

محظور وانما المنع من العمل به وانما هو في … قوله وهو واحد في الامور من
حيث انه كلام الله تعالى وان تعدد من حيث خصوصيات النظم المنزل فصار النظم في
على التعدد في بيت العطف التفسيري وكذا ان نقول لما كان كلام الله تعالى واحدا على
صفة الوحدة كما هو الاول ان يجعل كما في القرآن كلام واحد قوله هذا الكلام فقوله
من حيث انه كلام الله من حيث الاضافة الى الله تعالى فيكون التحمل باعتبار
هذا النوع العارض للكلام واتحد هو من حيث الكتب في ذلك المفهوم العارض
هو الاضافة الى الله تعالى وقوله على الوحدة في فعلى هذا يكون التحمل باعتبار الذات لا
على المدلول الواحد وهو كلام الله تعالى وانت خبير بان مراد الشارح هو ان الكلام
شخص واحد لا تعدد فيه اصلا واما التعدد والتفاوت بين تلك الكتب في النزول
لا في الصفة القائمة بذاته تعالى فهذه الصفة القائمة بذاته تعالى يسمى قرآنا وانجيلا و
توراة وزبورا باعتبارات مختلفة قوله اي ثابت بالخبر المشهور وبعضهم منه الى الحج
من السماء ايضا مشهور وما ثبت بطريق الاحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة او
غيرها قوله هذا الكلام فقوله المعنى ثم الى ما شاء الله من العلى صح معناه ثم من السماء الى العلى
وهذا المعنى ثابت بالخبر المشهور كما ان اسراه الى السماء ثابت بالخبر المشهور واما
انه الى الجنة او العرش او طرف العالم فيما اختلفت الاراء في ذكر فيه الا هذا وذكر في
قوله واجيب بان المراد الرؤيا بالعين وقد يجاب بان المراد رؤيا هزيمة الكفار في
غزوة بدر وقيل هي رؤيا انه سيدخل مكة وقيل سماه رؤيا على قول المكذبين
لكن قوله تعالى … في هذا فقوله رؤيا هزيمة الكفار وذكر في التيسير ان الملائكة
قد نزلت في غزوة بدر فرأتهم المشركون فانهزموا حتى قتل منهم كثير بجهلهم …

من زمان الكفار وقوله عند قول المكذبين فعلى هذا يكون اطلاق الرؤيا للمعراج اطلاقا بطريق مماشاة
المكذبين كما قالوا المعراج هو الرؤيا في المنام فالمعاينة مجاز رؤيا صالحة ان المعراج وقع
لا بنفسه معاينة وفي هذا الاطلاق استهزاء وسخرية للمكذبين كما في قوله تعالى فبشرهم فانه
استهزاء وسخرية بالمشركين ... واللغو ما فيه جرمهم والاولى ان يجاب بان المعراج لما كان
منكرا امره بجسده ... وقوله ... قوله فقد
جسده من روحه يجوز ان المشهور الثابت باجماع المسلمين هو ان المعراج الى السماء في
ليلة انما يكون في الشريعة بجسده وروحه ثم ان هذا التوجيه اولى من ... بتكرر المعراج
اذ لا تثبت له فضلا عن ان يجعل عليه الجواب قوله يكون الشر ... وان وقع ثم فيه الا
سيما انه كما روي انه مظنة الكذاب ... لا ... ان بعين عينه العوراء ... بخارقة
عينه ... وقد يجد الخوارق من قبيل حوائج المصلين ...
قوله فيقول ... لا ... دعوى النبوة ... خلاف ... وقد
قتله ابو بكر الصديق رضي الله عنه في زمان خلافته وقوله ... والحق ان الارهاص
... الكرامة ... مرتبة الانبياء قبل النبوة لا يكون ادنى من مرتبة الاولياء
وان الاستدراج ... بالنظر الى العاقبة وانما كان معنى الاستدراج
هو ان ... الشيطان ... سواء وافق ذلك ...
مرتكبه ... يذكر ...
... قوله ... الكتاب ... الاول ... بنبوة
... قوله ...
... ان ذكر لم يكن لتصديق

في دعوى النبوة بل لما يكن ذكرنا علم به ... لا يدعي الا ... ظهور الخوارق
من بعض الصالحين غير مقرون بدعوى النبوة ولا مسوق لقصد تصديق نبيهم
ولا يعرف تسميته ارهاصا او معجزة ... انتهى ... ان تكون
الخوارق ليست معجزة فتعين انها كرامات من غير المعجزة وقد ظهرت على يد من
لم يدع النبوة من الصالحين فعلى هذا لا يعرف تسميتها ارهاصات او معجزات ثم
ان هذا ... النزاع الواقع بيننا وبين المنكرين لكرامات الاولياء
فانهم ... ينكرون ظهور نفس الخوارق على يد غير النبي ...
لو ... على يد غير النبي يلزم الالتباس بين النبي وغيره على ما ...
وقوله ... فلا ... بدون الضرورة
على انها ... على عدم كونه معجزة هو عدم القصد الى التحدي كما عرفت ... رجل
... ان بنا ... وبينها ... من الظرف ... الاضافة
الاضافة الى الجملة ... فان ...
... فهو العامل ... ان ...
قوله من الظروف ... فان ... الاضافة فان
... الاضافة الى المفرد ... الاضافة او ... يكون ...
الى الجملة لان الاضافة الى الجملة كعدم الاضافة اصلا ولا يلزم ان يكون الجملة
اسمية ... بل قد يكون فعلية كما ذكره ... الاية وقوله فهو العامل ان
... هو العامل ... لا زيد ...
... وقوله ... العامل

معنى المعاجاة اذ ان لم يعجزه لكون من لدن انما جاء فالمراد معنى المعاجاة فيما بينا وبينها نوع
الحديث المذكور مثلا لما كان الرجل قد حصل على النبوة فاجلا التعارض الي فاجاء التعا
مما اليه من ادعت حاملها وتسمى هذا دليلا قوله فقال التكلم له عند ظاهرية النبي عليه السلام هذه
الصفة التي كما من الملك فاذا ان لم يتبين نبوته كلم انه تكلم بهذا هذا ان دليل فكلام
انت بهذا الصدق الملك فيما حكمت منه من كلام النبوة هذا كلامه نقول عند ظاهرية النبي عليه السلام
لمعرفة بعده وهو قول فاذا ان لم يتبين دون تبيينه من الملك ثم ان الكرامة هما من التي
ونعت لكن الرجال الذي ليس بمنوط النبوة لانه قد سمع صوتها في النعت الذي تلك وسماع
صوتها كرامة من الاولى قوله انا رسول الله يتولاه اقول حاصله ان الاشتباه عند ادعاء
الرسالة ثبت فهو مستحيل لانه متدين برسالة رسول الله عليه السلام وعند عدم الادعاء الاشتباه
لانه كرامة او معجزة لرسوله وقد سبق في صدر الكتاب ان عدم الكرامة معجزة انما هو
بطريق التشبيه لا التزاكيها في الدلالة على حقيقة دعوى النبوة فتذكر هذا كلامه
نقول كرامة لا نبي هذا يكون المعجزة اعم من الكرامة لان عدم ادعاء النبوة شرط
في الكرامة بخلاف المعجزة وقوله وقد سبق في صدر الكتاب انه في جزء الرسول عليه السلام
من نوع جزء الصادق [illegible] ان الاطلاق المعجزة على الكرامات والارهاصات
اطلاق مجازي من قبيل الاستعارة [illegible] على التشبيه واما المعجزة فهي شرط [illegible]
يكون فائدة على بعد [illegible] النبوة [illegible] لا يكون معجزة
اطلاق [illegible] يكون بطريق التشبيه [illegible] ولا حسن ان يجال بعد الانبياء قال عليه السلام
والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل
هذا السوق لا ثبات افضلية المذكورة بظاهرها ان ابا بكر رضي الله عنه افضل من سائر الامم

نقول في الامر هكذا وقع في شرح المقاصد [illegible] رجل [illegible] قول على احد لكن لما
اراد منه كونه افضل من الرجال يستلزم كونه افضل من النساء لان نساء الرجال
لان افضل من نساء [illegible] وقوله ومثل هذا السوق يعني الكلام [illegible]
لا رجلا افضل من [illegible] في العرف لا يفيد افضل من سائر الرجال وان كان
[illegible] بعد [illegible] قال عليه السلام ابو بكر وعمر سيدا كهول اهل
الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وهذا الحديث ايضا يدل على انهما افضل من سائر
الامم واما كونه افضل من علي فلا نزاع فيه قوله ان اراد البعدية الزمانية بعد وجود
ان اريد بعد موت نبي لم يفد التفضيل على من مات قبله عليه السلام وان اريد بعد بعثة
نبي ينبغي ان يفضل النبي عليه السلام [illegible] لم يفد التفضيل على سائر الامم هذا كلامه
نقول لم يفد التفضيل على من مات قال بعض الافاضل المقصود [illegible] بيان
التفاضل فيما [illegible] الاربعة انهم افضل الصحابة بعد موت نبينا وذكر [illegible]
بين اهل السنة في ترتيب افضلهم [illegible] اربعا بعد الائمة
في علم الكلام مع انه من علم الفقه واما كون ابي بكر افضل من سائر الامة [illegible]
مما لا نزاع فيه [illegible] لا فائدة في تخصيص النبي عليه السلام [illegible] قوله
لم يفد التفضيل على سائر الامم قد عرفت ان المقصود بيان [illegible]
تفضيل على سائر الامم [illegible] من قوله كنتم خير امة [illegible] ابا بكر خير هذه الامة
وهذه الامة خير سائر الامم [illegible] ابو بكر خير سائر الامم [illegible] لا بد من تخصيص
[illegible] ادريس للقول [illegible] الا ان اريد من الانبياء
في ذمة الاحياء [illegible] الارض عيسى وادريس في السماء هذا كلامه قال

كان افضلنا اما فهو على علم لان [illegible] الى الارض مدة قد ثبت بالادلة
الصحيحة بحيث لا يبقى فيه شبهة ولم يبق فيه خلاف عند هذا [illegible] تقول [illegible] واهل
من التعصب [illegible] بعد بعثه [illegible] قوله لم يرد التفضيل على [illegible] المراد
[illegible] والاولى الصحابة افضلهم والافضل من الافضل افضل [illegible] قارب [illegible]
هذا كلامه فنقول [illegible] وان لم يكن المراد التفضيل مطلقا [illegible] كان [illegible]
او كما [illegible] يلزم ان يكون قوله [illegible] على وجه الارض وقت وفات النبي عم
معتبرا للتفضيل على الانبياء وذلك لان ابابكر افضل الصحابة [illegible]
وقت وفاته عم [illegible] افضل من الانبياء فابوبكر افضل [illegible] بالطريق الاولى
والاثر [illegible] هذا التوجيه [illegible] ولم يعلم الصواب قوله على هذا
وجدنا السلف والاكثر [illegible] الثلاثة وقد ذهب بعضهم الى تفضيل علي على عثمان والبعض
الآخر الى التوقف فيما بينهما هذا كلامه ولا يخفى ان المراد بالبعض هم الصحابة والتابعون
[illegible] دون [illegible] الذين وقع الاختلاف فيما بينهم واما البعض الذي ذهب
الى تفضيل علي على عثمان والبعض الذي توقف فهولاء من المتأخرين الذين وقع
الاختلاف فيما بينهم واما البعض الذي ذهب الى تفضيل علي على عثمان [illegible] روي عن
علي رضي الله عنه انه قال خير الناس بعد النبيين ابوبكر ثم عمر ثم عثمان ثم الله اعلم [illegible]
انه قال ان اراد الله خيرا [illegible] على خيرهم [illegible] بعد نبيهم [illegible] هذا ما وقع
من شرح المقاصد وذكر في المواقف انا وجدنا السلف قالوا ان الافضل
ابوبكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضوان الله عليهم اجمعين وحسن ظننا بهم يقتضي
بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطلقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول

ونقول

ونقول فيما هو الحق [illegible] ولا [illegible] التوقف [illegible] الولاية [illegible]
الا باخبار من الله ورسوله [illegible] الاخبار [illegible] واما كثرة العمل فما يعلم [illegible]
الاحوال [illegible] هذا كلامه فنقول وقد تواتر [illegible] المذكور في شرح
المقاصد وقد ذكر في شرح المواقف [illegible] بكثرة الفضائل لا يدل على ان يكون التفضيل
[illegible] من فضائلكم [illegible] الزيادة [illegible] فلا يلزم التفضيل
بهذا المعنى انتهى كلامه وايضا [illegible] ان يتواتر الاخبار في فضائل البعض دون
البعض [illegible] الافضلية باعتبار [illegible] قوله اجمعوا يوم [illegible] في
السقيفة [illegible] المشهور ان ابابكر [illegible] لابد لهذا [illegible]
[illegible] فقالوا [illegible] ينظر في هذا الامر [illegible] السقيفة [illegible]
ابكر [illegible] هذا كلامه فنقول [illegible] ان [illegible] الفعلية [illegible] انه معناها [illegible]
[illegible] ان يكون بفتح [illegible] وكسر [illegible] ان يكون مصدر [illegible]
معناها [illegible] رسول الله [illegible] الذين [illegible] ابوبكر [illegible]
[illegible] السقيفة بني ساعدة [illegible] السقيفة [illegible] بني ساعدة [illegible]
بعد [illegible] والمنازعة [illegible] الاجماع بعد المشاورة والمنازعة يكون
[illegible] الاجماع [illegible] بل [illegible] الاجتهاد [illegible] معاوية [illegible]
[illegible] مع [illegible] بانه افضل اهل زمانه وانه احق بالامامة منه بشبهة
هي ترك القصاص عن قتلة عثمان [illegible] فنقول مع [illegible] ولا يلزم تخطئة
الصحابة وتفسيقهم [illegible] باطل قال علي رضي الله عنه اخواننا بغوا علينا وليسوا كفرة ولا
فسقة [illegible] ذلك بشبهة [illegible]

بقوله بغير امره ولعل المراد الخلافة الكاملة ويحتمل ان يراد الخلافة على الولاء بكون تحت نفسه
وهذا في النبي ليس بمغاير للحاكم لانه لا ... حاملها صوان الخلافة الكاملة على ان ولا يكون
نفسه لنفسه وبعدها فيكون فتأمل قوله ومن مات ولم يعرف الحديث وجوب المعرفة ينبغي ذكر
الحصول وهذه الدلالة مطلقا الوجوب واما انه لا يجب علينا عقلا ولا على الله تعالى اصلا فلدلالة
ما بعده الوجوب على الله تعالى والحسن والقبح العقليين وايجاب الوجوب على الله تعالى الزمان على ما
والميتة بكسر الميم بناء النوع الجلسة ويعني الشبه بالجاهلية على طريق اهل الجاهلية في ضلالتهم
وقد يقال المراد بالامام ههنا هو النبي عم قال الله تعالى يوم ندعو كل اناس بامامهم و
ذكر النبوة هذا كلام قوله لا يجب علينا عقلا يعني ان نصب الامام يجب علينا عقلا ولا
يجب على الله تعالى لا شرعا ولا عقلا وقوله على طريق اهل الجاهلية فان العرب في زمان
الجاهلية لم يكن لهم امام مطاع يقوم بالاصلاح على الامة فيما بينهم ويعين لهم
السنن وامرا بينهم فمن لم يعرف ما زمانه مع انه في كل امامة فقد يكون شبيها بالجاهلية فموته
ميتة جاهلية وقوله بقال هذا اطلاق الظاهر فلا يشار اليه بلا ضرورة قوله فيبقى الامة
لهم ان ... فنقول والامة لا تجتمع على الضلالة فنقول ... لا يجتمع امتي على الضلالة
وقوله على انه ... الوجوب بان نصب الامام واجب على الامة من حيث هو كل ... ولكن
انا نجد ... [illegible] ... من حيث هو كل ويمكن ان يجاب بان
[illegible] ... منهم اقوالا وافرادا من سائر اهالي الامة الذين
[illegible] ... استغلبه فيلزمهم ترك الواجب لتعذر ... بهم
[illegible] ... لا يجتمع على الضلالة ولا تدري
لهم على ذلك استغفر ... [illegible] ... بعد ذلك صالح للامة فلا يجب ابدا امام

على احد منهم ان من ذو في الكفاية ان يوجد احد صالح للامة فان لم يوجد في الامة العصيان
ويترك الواجب بان ... وقال ... ولعل ... يتبع الامة بعد اهل الصلاحية على ان يوجد الامام من
صالح للامة فيلزم تفضيلهم بسبب تركهم الواجب وقد فرغت من جوابه ورده وقوله ثم اعلم
قد ذهب العلماء الى ان الامام اولا والا فالمعاصي ... عليه الله تعالى الى يوم النفس الزكية وهو
... فيملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا مع عدم القطع بعصمة
يرد عليه الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما ينافي الثاني لا الاول ولعله اراد بعدم
قطعا غير معتقد ... قطع اهل السنة غير معلوم قال بعض الافاضل قد ثبت
باجماع الصحابة امامة ابي بكر مع عدم الاجماع على انه واجب العصمة فعلم ان العصمة ليست شرطا
للامامة لان الاجماع على امامته ليس اجماعا على عصمته ايضا فلان وجوب عصمته ايضا لكن
لا قطع بوجوب عصمته فلم يكن شرطا وقد يقال ان قوله مع عدم القطع بعصمته كناية
عن عدم عصمته بذكر اللفظ رعاية للادب بان عدم عصمته فلما ... فلان الجائز
ولان يتولا ... مسلم وقد قطع ... ان ... هو ظاهر الشرح وفيه ان الانفكاك بعيد علم
ذنب فلا يكون ... معصوما لكن امثال ذلك لا ينافي الامامة ولا العدالة وانما ينافي
العصمة فتأمل قوله لا يذنب المعصوم لا يلزم ان يكون ... صفة العصمة كما ذكره عدم
خلق الذنب مع عدم العدم وجعله قوله على ما هو راي اكثر المفسرين هذا الكلام قوله
وعدم العدم وجد ... فلانه فان ... يكون مذنبا لا يلزم ان يكون مذنبا وانه ... قطعا
في ... قوله ولا يخفى ان من ... هذا ... الجواب ينبغي ان لا يكون ... لكن
الملكة لا يلزم ان يكون مذنبا فان الذم هو ... صاحب ... الملكة ان لا يلزم ان يكون
عاصيا مذنبا فلا ... بعض الائمة فلان ... العصمة بالملكة المذكورة لا يستقيم على

اصول اهل السنة ما نصوا في كونه ان يقال ان غير المعصوم بما يكون مزكيا بالمعصية بعد مقتضيه
للعدالة اذ العصمة عندنا عبارة عن ان لا يخلق الله تعالى الذنب في العبد فلا يلزم من نفي العصمة
من نفي الذنب المسقط للعدالة دون نفي الذنب مطلقا وقوله في ان الظلم المطلق اشارة
الى جواب آخر يعني قوله ان ... الى ان الظلم اعم من الظلم على النفس والظلم على الغير وقوله وقد يجاب
ايضا الى جواب آخر يعني الى ان غير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الامامة قوله لا يزيل المحنة اي
التكليف تسميها اذ به يمتحن الله عباده ويبلوهم ليهم فمن علامة ... فقوله تسميتها بها يسمى
التكليف بالمحنة اذ بالتكليف يمتحن الله تعالى ويبلوهم اي يعلمهم ... فقال الله تعالى ليبلوكم ايكم
احسن عملا واما فكرها بالامتحان والاختبار فهي مفوضة الى الله العليم الحكيم ومعنى قوله العصمة
لا تزيل المحنة هو ان يعمل على عدم امكان الذنب في العبد لا تزيل كونه مطلقا كما ان عدم فعل القبائح
فيه تعالى بل كونه مطلقا هذا هو المذهب لنا اهل الحق واما عند اهل المعتزلة فالمعنى انه تعالى
ان وجد الملكة المذكورة لا تزيل كونه مكلفا لان قدرة العبد واختياره باق عند
وجود تلك الملكة فلا يرد ان التكليف يوجد ... بل انما هو ... ابا بس
وقد يجاب ايضا بجعل الامامة شورى ان يشاؤوا فينصبوا واحدا منهم ولا
يتجاوز عنهم الامامة ولا النص ولا ... اهل ... الظاهر ان مراده
الشارح هو هذا المذكور في الشرح اذ يمكن ان يقال ان عمر رضي الله عنه جعل الامامة بمنزلة
امام يصلح ... واحدا منهم لا ... الامام عين واحد منهم ولا ... للمخالفة والمنازعة
فيما بينهم فينصبوا واحدا منهم فلا ... في كلام الشارح ايضا قوله ولا ينعزل الامام
بالفسق ... لا بد ... عهد الظالمين ... فقوله ... ابتداء و
زمانه ... ان يكون المعنى لا ينال عهدي الظالمين لا ابتداء ولا بقاء فلا ينالهم الامامة

اصلا وقوله هو الاول اي فلا يلزم من نفي الوصول بالمعنى المصدري نفي الوصول بمعنى الحاصل
بالمصدر وهذا هو الجواب في وقوله على صيغة الافعال للحدوث ... ان مدلول الفعل
هو الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر لكن صيغة الفعل ينبغي ان يكون للحدوث
فيكون للحدث الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر للظالمين وهذا يجاوز بمعنى لم يكن نائلا
وقت حدوثه ثم صار نائلا وقت بقائه هذا وقد عرفت ان المراد هو ان يحمل العهد
على عهد النبوة لا على عهد الامامة فلا يتوجه اليه ... اصلا ... والمعتزلة
ينقادون لهم اي ... وذكر اجماع من السلف على صحة امامة اهل الجور والفسق لا يحل انهم كانوا
ينقادون لهم عن عجز واضطرار ولا عن قدرة واختيار فلا يكون اتفاقا والسلف
على صحة امامة اهل الجور والفسق لانا نقول ... الحج والاعياد باذنهم ... على
امامتهم قوله ولان العصمة ليست بشرط ابتداء ... عليه ان اريد بالعصمة ملكة الاجتناب
فلا تقريب اذ المطلوب ان لا يشترط عدم الفسق وان اريد عدم الفسق فعدم اشتراطه
ابتداء ... قالوا لا يشترط العدالة في الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق
بها وامره هذا ... فنقول انما لا يشترط عدم الفسق ... ان عدم الفسق ويمكن
ان يقال لو فرضنا انتفاء تلك الملكة عن الامام لما ان يتسلط عليه القوى العصبية
والشهوية ... ما ... يقع عادة فاذا لم يكن تلك الملكة شرطا يلزم ان لا يكون عدم الفسق
شرطا يلزم ان لا يكون عدم الفسق شرطا ايضا وهو المطلوب اما عدم الفسق ... فيمكن
لوجود تلك الملكة فيهم رضوان الله تعالى وقوله كانوا لا يشترطا الجند ... قوله قلنا
انه كان فيه من مقاصد علم الكلام ان مباحث الامامة وان كانت من الفقه لكن
لما شاع بين الناس في باب الاعتقاد ... والسنة عن اهل البدع والاهواء

في منتخبات باردة فلا ننقضها رفض كثير من قواعد الكلام ونقضها بالمطاعن و
الفقه على ما قاله الذين المحدثين بحكم ابيات بالكلام وادرجت في تعريفه عموما للمقاصد من
دون الاية المهديين عن مطاعن المتعصبين هذا لكن وهو مذكور في شرح المقاصد فقوله وان
كانت من الفقه قال في شرح المقاصد لا نزاع في ان مباحث الامامة اليق بعلم الفروع لرجوعها
الى القيام بالامامة ونصب الامام بصفات المخصوصة من فروض الكفاية ولا شك ان ذلك
من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقوله ادرجت في تعريفه اه في تعريف علم الكلام
وهو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها اليقينية على ما ذكر في
شرح المقاصد ثم ان الاحكام المتعلقة بامامة الخلفاء الراشدين قد كانت من مسائل في
زمانهم لان المقصود هو الاعتقاد المتعلق بامامتهم اولا ثم بقصور العمل منهم
[illegible] بالواجب فيطلب هو الاعتقاد المتعلق بامامتهم وافضليتهم [illegible]
[illegible] ولا نقصد هو كمال مخصوص بالفرد لا [illegible] وقد [illegible] النفس [illegible]
فنقول مكيال [illegible] مكيال يكون [illegible] من [illegible] والتوهو [illegible] الشاهد [illegible]
فقوله [illegible] لا [illegible] بينها ان [illegible] في نفسه [illegible] وقوله [illegible]
[illegible] الى [illegible] الحديث لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما بلغ ثوابه
ثواب انفاق احد من الصحابة [illegible] ولا نصيفه [illegible] لان [illegible] في وقت
الضرورة [illegible] مع [illegible] منهم [illegible] وكل
معدوم بعده [illegible] اي [illegible] ان المحبة المتعلقة بهم [illegible]
المحبة [illegible] وهكذا قوله [illegible] ببغضهم [illegible] فنقول [illegible] ان [illegible]
الى ان [illegible] المحبة [illegible] المفعول بان [illegible] متعلق بما بعدها وهو قوله

[illegible] والتعصب [illegible] راجع الى [illegible] الاجارة اما [illegible]
[illegible] او ملتبسا وكذا الكلام في قوله ببغضهم ببغضهم قوله فلا انه يعلم من اقوال
[illegible] هذا انما يتم في خصوصيات الاشخاص واما في [illegible]
[illegible] في خصوصيات الاشخاص كما في العين مثلا وقوله [illegible] وذكر
[illegible] يقال لعن الله [illegible] لعن الله [illegible] على [illegible] و
قوله فلا اي فلا يتم [illegible] ان يلعن هؤلاء انه هو [illegible] بان ذكر [illegible]
في [illegible] على انه بل هو [illegible] الاتصاف [illegible] بخلاف ما
على [illegible] فانه مخصوص [illegible] قوله ولا يبلغ ولي درجة الانبياء الاولى ان يذكر
في مباحث النبوة لانه من مقاصد الفن [illegible] وانما [illegible] من مقاصد الفن لان
المقصود منه الاعتقاد دون العمل وانما ذكره هاهنا ولم يذكر في مباحث النبوة
لانه ليس من مهمات هذا الفن وان كان من الفن ونظيره ما سيأتي من قوله المعدوم
ليس بشيء [illegible] وان [illegible] ذكره [illegible]
ان [illegible] ذكر امثال هذا في اثناء مسائل الفروع حيث قال [illegible] التنبيه على
من [illegible] من فروع الفقه [illegible] من الجزئيات المتعلقة بالعمل [illegible]
[illegible] انه [illegible] من الذنوب [illegible] التوبة [illegible] وان [illegible] الذنب
[illegible] هذا [illegible] ان [illegible] بان [illegible]
[illegible] سقوط التكليف عنه كما في الذنب [illegible]
[illegible] سقوط التكليف عنه فان [illegible]
[illegible] فهو مغفور فلا [illegible] لا يقال هذا [illegible] النفس اعلم

ان اللفظ اذا اريد منه المراد فان لم يحتمل النسخ فمحكم والا فان لم يحتمل التاويل فمفسر والا

فان سيق لاجله كل المراد فنص والا فظاهر مثال المحكم كقوله تعالى ان الله

بكل شيء عليم ومثال المفسر كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعين ومثال النص والظاهر كقوله

تعالى مثنى وثلث ورباع فانه ظاهر في حل النكاح نص في العدد لان المراد عليه في نص

الاية فيكون الكلام مسوقا للعدد ومثال الخفي كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا

ايديهما فان هذه الاية خفية في النباش لاختصاصه باسم اخر وهو النباش فلهذا

لا يقطع يده ومثال المشكل كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وفيه الاشكال فانه

من وجه باطن ومن وجه ظاهر لا يمكن ادراكه الا بالتامل ومثال المجمل كآية الربوا فانه لم يعلم

ان المراد اي فضل وقد بين النبي عليه السلام الربوا في الاشياء الستة فالمجمل لا يدرك الا بالطلب والتامل

ومثال المتشابه كالمقطعات في اوائل السور ويد الله والوجه وتمام هذا المبحث في كتب

التوضيح قوله اذا ثبت كونها معلومة بدليل قطعي ولم يحتمل التاويل في غير ضروريات

فتاويل الفلاسفة دلائل حدوث العالم وهو لا يرضى كفرهم هذا في غير الاجماع

القطعي متفق عليه وما كفرهم منكر فنبه خلاف هذا الكلام فنقول ولم يكن المستحق

ماولا لان هذا اثبت ... المعتبر سواء ... ان دلائل حدوث العالم

ثبت بقطعية بل ... ثابت ... بالتاويل الذي ذكره الفلاسفة لا يلزم ان يكون

منكرا حدوث العالم ... ان كون هذه الادلة قطعية لم يثبت بدليل قطعي لكن

الانكار بحدوث العالم قطعا ... فيلزم ... سواء لا يكون التاويل في

ضروريات الدين ولا شك ان حدوث العالم من ضروريات الدين فلا اعتبار لتاويل

الفلاسفة لكونه ... من ضروريات الدين هذا وانت خبير بان ... غيره

قوله

قوله في غير ضروريات الدين ينبغي ان يكون مستدركه ثم ان كون حدوث العالم من ضروريات

الدين هو اخوان دلائل حدوث العالم ... لا يقبل التاويل اصلا ... هذا يكون

انكار حدوث العالم من قبيل المعصية التي ثبت كونها معصية بالدليل القطعي الذي

هو كون حدوث العالم من ضروريات الدين فلا حاجة لا قوله ولم يكن المستحق ماولا

لان اقوى الدلائل لا يقبل التاويل كما عرفت وقوله واما كفر منكر فنبه خلاف ذكر

في التوضيح ان الاجماع على مراتب اجماع الصحابة ثم اجماع من بعدهم فيما لا يروى فيه

خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روي فيه خلاف فهذا هو الاجماع المختلف فيه وقال

ان ... في التلويح فالمرتبة الاولى بمنزلة الخبر المتواتر يكفر جاحدها والثانية بمنزلة

الخبر المشهور يضلل جاحده والثالث لا يضلل جاحده لانه ... الا فخلاف هذا الكلام

مع ذكر يعلم ان لا خلاف في الاجماع القطعي وانما الخلاف في غير القطعي قوله موافقه

للحكمة اي في حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان لعدم اختلافها

باختلاف تلك الحال واما مثل حرمة الخمر ما للحكمة فيه ليست ذاتية فحتى اختلافه يحتمل

ان يكون ارادة تبديل حال الاشخاص والازمان هذا لكلام فنقول انه في حد ذاتها

ان يعني ان حكمة حرمة مثل الزنا يكون في حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص

والازمان بخلاف حكمة حرمة مثل الخمر ليست ذاتية بل تبديل الاشخاص والازمان

حتى لو ان الخمر حلالا للامم السابقة هذا وانت خبير بان القول بالحرمة الذاتية اللازمة

للشيء او بالحكمة الذاتية كذلك يكون رد المذهب اهل السنة من ان حسن الاشياء وقبحها

لا يكون ذاتيا لها والصواب ان يقال ان الحكمة في حرمة الزنا ثابتة مطردة في جميع

الاديان والازمان ومن اراد الخروج عن هذه الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى بما ليس

بكفر اصلا ولانه قال ما فعله الله تعالى في جميع الاشخاص والازمان ليس كما ينبغي بان يكون الله تعالى
ان يفعل خلاف فكره فكر الفعل بهذا القول كفر وهذا بخلاف الكره في حرمة مثل الخمر
فانها ليست مطرده في جميع الازمان والاشخاص كما عرفت انفا فمن اراد لانه من
الحكمة التي وقعت في زماننا فقد اراد ان يحكم الله تعالى ما كانت حكمه في الازمنة السابقة
وهذا وان كان خروجا عن حكمه وظلمه فكذا ظن فلا يلزم الكفر قوله فان قيل لهم
بان العاصي يكون في ان رياضيه عما تقدم بكون الجازم عاصيا وتحقيقه قوله من
هذا الكلام يعني ان معترليا اذا اعطي يلزم ان يكون كافرا لانه جازم بان هذا
العصيان موجب للنار ابدا فيكون يائسا من روح الله ولا ييأس من روح الله الا
القوم الكافرون ولذا الكلام في ان اذا كان مطيعا يلزم ان يكون آمنا لانه يعلم
ان الطاعة موجب للجنة في ذلك فيكون كافرا ايضا قوله ومن قواعد اهل السنة ان
لا يكفر احد من هذه القاعدة ان لا يكفر في المسائل الاجتهادية فلا ناهي في تكفير
من انكر ضروريات الدين ثم ان هذه القاعدة للبعض وبعض مما بعده والبعض
الاخر فلم يوافقوهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا
اشتباه في الجمع لعدم الحق والقائل هذا الكلام فقوله لا يكفر في المسائل الاجتهادية
والمراد انه يكفر في المسائل الاجتهادية اذا خالف الاجماع القطعي على ما نقلناه من التلويح
كما عرفت قوله فلا اشتباه في الجمع اذا رد الايجاب من قوله ان يرد الجمع من
قولهم ان فيه اشكالا واعلم انه قد ذكر في المواقف ان جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر
احد من اهل القبلة وقد ذكر في كتب الفتاوى ان سب الشيخين كفر وكذا انكار امامتهم كفر
فلا شك ان امثال هذه المسائل منقولة عن جمهور المتكلمين فاجمع بين القولين بعزئ

مثل

مثل قوله ومطالعة العلم الغيب الملائكة فلا ينافي ان يكون مانعا للكن هذا الكلام
يعني ان المطالعة ههنا ليست بمعنى الاطلاع حتى ينافي الغاية بل فان في عدة الغيب
لا تحتاج الى الغاية بل المطالعة ههنا بمعنى الاطلاع ويجوز ان يحتاج الاطلاع
على الغيب الى الغاية قوله ان له رؤيا من الجن قال في الصحاح يقال به رئي من الجن اي
مس فالمعنى ان له تعلق ورئيا من الجن ورئي على وزن فعيل بفتح الراء وكسر الهمزة
وتشديد الياء وهو ههنا بمعنى المصدر كما ذكر ويجوز ان يكون جمع وهذا اجابة عن جواز
ان يكون اخبار الكاهن كونه من المنظورين بمعنى الكاهن يعني ان له رؤيا من الجن ومطلعا
على الاخبار وقوله وهو كلهم يعني ان ماهية الاسم للجنس ما هو جزء من الجن قال فيه
للنقل من الوصفية الى الاسمية قوله فقال انك من المنظرين في مقتضاه كان لها
وما اولم يدع وقيل انها في امور الاخرة وبه يحصل التوفيق بين الاية والحديث
هذا الكلام فقوله فانه لا يعجبه بان ترتيبه ههنا بيان ما ذكر المحشي كونه
من المنظرين فانه في الاجابة كما لا يخفى وقوله والحديث يعني قوله من يجوز ان المطلوم
وان كان كافرا مستجاب قوله السيد الفقهاء السيد بفتح الهمزة وكسر الياء مهملة
كسر العين الجيم هذا الكلام قيل ان السيد فعيل من السواد بالكسر وهو كالكهف
فلذلك رابع قبيلة من كنانة واما صدقه فقوله بفتح الهاء مهملة وفتح الراء المعجمة
وفتح الهاء خفيف حذفت واو واحدة المدة في الاصل عن لوصفاء قوله صف
بالفتح وضم الشين وما به حفر الى الارض هذا الكلام في الصحاح صف
الله الدماء انما ثابت فيها في الارض فعدل على شيء معه وغار الماء
يغور غورا اذا نبه في الارض قوله والضمير للحكومة والقيا من جمع الفاء الاسم لا يغور

وبعضنا رووا ان غنم قوم افسدت ليلا زرع قوم فحكم داود عم بالغنم لصاحب الحرث
فقال سليمان عم وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين وهو ان يرفع الحرث
الى ارباب الغنم يقومون عليه حتى يعود الى هيئته الاولى وتدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون
بها من درها ونسلها فقال داود عم القضاء ما قضيت وحكم بذلك واعترض على الدليل
بانه يحتمل ان يكون تخصيص كون ما فهمه سليمان احق بالذكر قوله غير هذا ارفق
هذا الكلام فقوله فحكم داود وهذا الحكم وقع بالاجتهاد لا بالوحي اذ لو كان بالوحي لما جاز
اعتراض سليمان ولما جاز رجوع داود وقوله غير هذا ارفق مقوله فقال سليمان
وقوله يكون ما فهم سليمان احق يعني ان كل واحد من الحكمين حق لا خطاء فيه لكن ما فهمه
سليمان احق اولى وانما اعترض على داود بناء على انه ترك الاولى هذا ويمكن ان يقال
ان قول داود عم القضاء ما قضيت ثم رجوعه عن حكمه الاول بعد قضائه يدل دلالة
ظاهرة على ان الحكم الاول وقع عن خطاء اذ لولا ذلك لما رجع عن حكمه الاول فلذا فقال في حكمه
الاول لكنه خطاء اذ لما كان نبيا وقد علم بذلك فكيف يرجع عنه بدون الخطاء وانما قول
سليمان عم غير هذا ارفق فذلك تنبيه على خطاء الحكم الاول مع رعاية الادب هكذا
قلنا لم يخل عن هذا صواب قوله وقد اجمعوا على ان الحق اه اعترض عليه بان الاجماع
في الحكم الغير الاجتهادي والبحث في الاجتهادية خلافه مبنيه على ان القياس عند الخصم مثبت
لا مظهر هذا الكلام فقوله اعترض عليه اه اعلم ان حاصل الجواب انه سواء يقال
الحكم الثابت بالقياس هو حكم ثابت بالنص وان لم يكن ثابتا بالنص صريحا وكل حكم
ثابت بالنص فهو واحد لا غير بالاجماع ينتج ان الحكم الثابت بالقياس واحد لا غير بالاجماع
وهو المطلوب وحاصل الاعتراض المذكور هو ان يقال ان صورة الدليل المذكور هكذا الحكم

الثابت

الثابت بالقياس حكم اجتهادي ثابت بالاجتهاد وكل حكم غير اجتهادي فهو واحد لا غير
وهذا الدليل لا ينتج اصلا لعدم تكرر الحد الاوسط وهذا معنى قوله فلا تقريب ويمكن ان
يقال جاز ان يكون بعض الاحكام اجتهادية باعتبار ثبوتها بالقياس وغير اجتهادية
باعتبار ثبوتها بالنص ويكون ما نحن بصدده من هذا القبيل فلا يرد عليه الاعتراض المذكور
وانت خبير بان هذا الجواب مبني على ان الجواب مبني على ان القياس مظهر لا مثبت
لكن الخصم ينكره وقد اعترض عليه ثانيا في التلويح حيث قال فيه نظر لان القياس عند
الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي لا يمنع من ان يكون ثابتا بالقياس ويعتبر من
الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك ولان في اي والحق والعذر جار في
الجميع فلا اجماع على ان الحق [illegible] فيه خلاف انتهى كلامه ومن الخصم
ههنا هو المعتزلة فانهم قالوا لا حكم لله تعالى في المسئلة الاجتهادية قبل الاجتهاد وان الحكم
ما ادى اليه راي المجتهد فيكون كل مجتهد مصيبا في حكمه واستدلوا عليه بوجوه منها انهم نا لو ١
اجمعوا والمجتهد في الحكم الاجتهادي المصيب في امر القبلة حتى فيه متفقوا اتفاق فكذا ههنا
لعدم الفرق قوله لا نعرف في العموميات اعترض عليه بانه ان اريد الفرق بالنسبة الى الحكم
الاجتهادي فلا تقريب وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو اول المسئلة
هذا الكلام وحاصله ان الالزام لا يتصور على الخصم لان الحكم الاجتهادي وغيره متباين
للحكم الغير الاجتهادي في العموميات انما ورد في الاحكام الغير الاجتهادية فلا يجري في
الاحكام الاجتهادية قال في التلويح يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص
واحد فيما اذا استفتى رجل عامي لم يلتزم تقليد مذهب معين لمجتهدين فيفتيا
فيتنافيا فيما احدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح احدهما ولم

دلم يتبعه عمل على الشئ منهما انتهى كلامه فقوله مجتهد بن منصور قول الشيخ وقوله فيعتبر او
ن تعيناً يدل على مجتهد به وهذا الكلام ابحاثاً لا يصلح للا لتزام او لا فهم ان يقول
لو واحد من المذهبين حتى تا بالنسبة الى المخصص وكجبها وكذا لو قال العامي ان يلتزم تقليد
احد المذهبين لكنه مخير من التقليد من اذ شاء افتاء مذهب ابي حنيفة فيكون حراماً في
نفس الامر بالنسبة اليه وان شاء افتاء مذهب الشافعي فيكون حلالاً في نفس الامر بالنسبة
اليه ايضا فان الثاني [illegible] بالضرورة [illegible] الدينية [illegible] في دين الاسلام
الى بيان [illegible] قوله فلوجه الاول ان الله تعالى امر الملائكة [illegible] الوجهان الاولان يفيد
ان تفضيل رسل البشر ولا اماثل بالتفضيل بين آدم وغيره لا تفضيل العامة هذا الكلام
قبل الملائكة في الامر بالسجود لآدم [illegible] من الافلاك [illegible] الرؤية او
المرضية [illegible] ابليس عليه اللعنة [illegible] الانبياء وفي سائر الملائكة وذكرها
بامر الافضل [illegible] بالسجود للمفضول [illegible] قول [illegible] على وجه
التعظيم والتكريم ان [illegible] هذا الاعتراض المذكور لان قوله [illegible] تدل على
ان الامر بالسجود كان بسبب تكريم الله تعالى لآدم على الملائكة [illegible] الامر بالسجود
ما يدل على تكريم الله تعالى لآدم على الملائكة فيكون الامر بالسجود تفضيلاً لآدم على الملائكة وهو
المطلوب [illegible] ان الوجهان الاولان يدلان على تفضيل آدم قبل [illegible] في
من الجنة ولا يدلان على تفضيله بعد [illegible] من الجنة [illegible] يفيد ان تفضيل رسل البشر [illegible]
قوله وقد خص من ذلك بالاجماع [illegible] من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء
فيفيد تفضيل الرسل فقط وايضا ان المخصص من العالمين رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل
العامة على عامة الملائكة لكن [illegible] من قواعدهم ان حمل اللفظ [illegible] المجاز

اول

في حمل الاول [illegible] يكون [illegible] قبل الوصول الى النظر الثاني هذا قوله
فيفيد تفضيل الرسل فقط اذ يكون المعنى ان الله اصطفى الانبياء من آل ابراهيم
وآل عمران على العالمين فلا يفيد الا تفضيل الرسل بعد على عامة الملائكة وقوله
الى النظر الثاني [illegible] هذا [illegible] ان المقصود ينبغي ان يكون وافقاً في
كل واحد من الاول والثاني [illegible] ان الآية
الكريمة بظاهرها تدل على تفضيل آل ابراهيم على العالمين مع ان في آل ابراهيم عوام
البشر وفي العالمين رسل الملائكة فيفيد من الاول عوام ومن الثاني رسل الملائكة
حتى يخرج من الآية الكريمة تفضيل عوام البشر على رسل الملائكة ثم ان العالم [illegible]
فقوله [illegible] بالاجماع [illegible] فيحتمل الآية الكريمة
على عمومها [illegible] ذلك المخصوص يفيد تفضيل خواص البشر على رسل الملائكة ثم ان العالم
او خص منه البعض لكان [illegible] فيما عداه لكن [illegible] يكون [illegible] منهما [illegible]
لا ندعي اليقين في هذه المسألة كما ندعي اليقين في كثير من المسائل [illegible] المذكورة في اوائل
هذا الكتاب قوله اشق واحرض في الاخلاص فيكون افضل وقد قال عم افضل الاعمال
[illegible] للملائكة في مقابلة عمل البشر [illegible]
في [illegible] هذا [illegible] في حق الانبياء وبه يظهر ان هذا التوجيه يفيد
تفضيلهم [illegible] التفضيل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم هذا [illegible]
[illegible] الشئ قبل [illegible]
الآخر [illegible] وكان احدهما الشئ منهما افضل من الآخر الذي [illegible] الاول
في [illegible] مثلاً [illegible] صوم [illegible] الآخر [illegible] الاول افضل وكذا

وكذا الحال في القيام والقعود والحج والجهاد ونحو ذلك فان الاكثر من كل واحد منهما افضل من
الاقل الذي هو دونه مما هو من جنسه كما في المصالح وقوله يقتضي تفضيل الملائكة على البشر
وذلك لان عبادات الملائكة اكثر عددا واقدم زمانا واقوى وجودا اي عبادات البشر
بحيث يكون عبادات البشر مهملة عند عبادات الملك بالنظر بالنسبة الى الجن وقوله
ما لا يقبل في حق الانبياء يعني ان الترجيح في الاعمال باعتبار الكثرة والدوام لا يفيد
بل الترجيح يكون باعتبار المشقة كما عرفت ولا اشكال ان عبادات الانبياء اشق
بالنسبة اليهم واما كون عبادات الملائكة اقوى وجودا اي عبادات البشر ممنوع
في الانبياء فان عبادات الانبياء لا تساوي في الاخلاص وصدق النية دونا وفي
المشقة لا بد نحو ذلك بما يعرفه من وراء المنع وقوله به يظهر انه وبهذا الوجه
الذي ذكرنا يظهر ان التوجيه الرابع لا وليس يفيد تفضيل الانبياء فقط ولا يفيد
تفضيل العوام ولا يخفى ان حال العوام توقف بالعادة بحال الانبياء بما في ما في
الباب ان حال العوام ادنى من حال الانبياء في الاخلاص ونحوه وقوله التفضيل
بين الدا... الى ضعف الدليل المذكور وانه لا يفيد القطع وان معوله
التفضيل متوقف الى مشيئة الله كما قال رحمه دون الاولوية
فان الملائكة عندنا ليست من قبيل الاجسام
بل هو لا عندنا من قبيل الاجسام كما زعما
كون كالاتم بالفعل يعني انه ليس
ليس لهم كمال منتظر اصلا ممنوع عندنا ايضا ولا نا كونهم
عالمين بالكون ما حصلوا وانهم غير مسلم عندنا الحمد لله الذي وفقني الى اتمام هذا الكتاب ...
الكريم الوهاب تم تمت



بسم الله الرحمن الرحيم
شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا
العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم
ان الدين عند الله الاسلام لا اله الا الله
الملك الحق المبين لا اله الا الله العزيز الكريم
لا اله الا الله الحليم العظيم لا اله الا الله رب
السموات السبع ورب العرش العظيم لا اله
الا الله وحده له الملك وله الحمد يحيي ويميت
وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء
قدير واليه المصير لا اله الا الله محمد رسول الله
الله نور وحلم وحول وقوة وسلطان
وقدرة وبرهان ورحمة وسبحان وسنة
وماسنا الامن يناه لا اله الا الله موسى
كليم الله لا اله الا الله عيسى روح الله لا اله الا
الله محمد العربي الهاشمي المكي التهامي المدني

١٦٦

الابطحي رسول الله صلى الله عليه وسلم اسكن يا وجع سكنتك
الله كما كنت ساكنا بالذي سكن له ما في السموات
وما في الارض وهو السميع العليم لتوسع الرزق روى
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من اراد ان
يوسع على نفسه الرزق فليكتب هذا الدعاء وليعلق
على نفسه او ليقراء في كل يوم وليلة ثلث مرات
بسم الله الرحمن الرحيم يا الله يا الله يا الله يا رب يا رب يا رب
يا حي يا قيوم يا ذا الجلال والاكرام اسئلك باسمك
العظيم الاعظم ان ترزقني رزقا حلالا طيبا برحمتك
يا ارحم الراحمين اسماء اصحاب الكهف

العدد هو الكم المنفصل

العدد هو ما يكون نصف مجموع حاشيته
ومنهم من قال العدد ما يقع في العد
خيالي